

Modalidad Educación Intercultural Bilingüe

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Dirección de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autoras: Petrona Pereyra (Piciñam) y Alejandra Rodríguez de Anca

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Responsable de publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Gonzalo Blanco

Diseño: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Realización de mapas: Programa Nacional Mapa Educativo (Dirección Nacional de Planeamiento Educativo)

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación

El pueblo mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.

40 p.; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina; 13)

ISBN 978-987-4059-16-1

1. Calidad de la Educación. 2. Política Educacional. 3. Pueblos Originarios.
CDD 379

Prólogo

El Ministerio de Educación de la Nación tiene el honor de presentar la colección **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación**, material de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dirigido a quienes quieran aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la sociedad argentina, para conocerla, reconocerla y valorarla, al tiempo de elaborar propuestas de enseñanza y aprendizaje, así como diseñar planes y programas educativos.

Partimos de la constatación siguiente: si bien las cuestiones vinculadas a los pueblos indígenas tienen mayor atención de los Estados, las organizaciones y la sociedad civil, aún hay un profundo desconocimiento sobre sus realidades, las cuales con frecuencia son vistas en forma estigmatizada, como homogéneas, asimilables a la cultura envolvente u objeto de “integración”, negando sus propias diferencias y reproduciendo condiciones de desigualdad.

En sus dieciocho fascículos, **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas lenguas y educación** presenta a los pueblos originarios en su diversidad, como sujetos de derecho, tanto individual como colectivo, con sus historias e identidades, con sus vicisitudes y reivindicaciones, desde una mirada actual.

La publicación fue pensada para los estudiantes, docentes, equipos de formación docente, equipos educativos provinciales y nacionales, organizaciones de cooperación en general y, también, para los comuneros indígenas y sus organizaciones, así como la sociedad en su conjunto, sobre todo para quienes comparten su vida cotidiana con miembros de pueblos indígenas sin verlos, reconocerlos ni valorarlos en su pertenencia e identidad.

Porque entendemos que esta diversidad nos enriquece a todos y todas, y porque para valorarla es necesario conocerla, nos comprometimos a abordar un proceso de producción de cada cuadernillo como un desafío de trabajo intercultural. Así, los contenidos, miradas e imágenes que contienen estas páginas, son el fruto de coautorías de investigadores, docentes y referentes indígenas de diferentes comunidades de distintas regiones del país.

Este material se inscribe en la estrategia de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de avanzar en lo que en la región se denomina como “Interculturalidad para todos”, esto es, un contenido que atraviese los niveles y áreas curriculares del sistema educativo e interpele el sentido común de la sociedad en general respecto de un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural, para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se asumen indígenas y quienes no; esto permitiría comprenderse con vistas a una igualdad democrática de identidades culturales diversas.

Estos cuadernillos fueron realizados gracias a un convenio de colaboración académica con el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, previa consulta y participación activa del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas, como entidad de gestión participativa y asesoramiento del Ministerio de Educación y Deportes en todo lo concerniente a las acciones que la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe asume en el marco de la política educativa nacional.

Esperamos que estas historias, culturas, lenguas y educación de los pueblos indígenas contribuyan a profundizar el tan ansiado y necesario diálogo intercultural, a fomentar relaciones de igualdad en la diversidad y a superar asfixiantes relaciones sociales caracterizadas por el prejuicio, el racismo y la exclusión del otro, con el fin de construir nuevos horizontes de hermandad entre los pueblos.

Osvaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

Orientados por el valor de la interculturalidad crítica, presentamos dieciocho fascículos como un aporte curricular a la EIB, al sistema educativo nacional y al público en general. Esta colección desarrolla contenidos sobre las variadas y variables realidades indígenas en la Argentina, haciendo hincapié tanto en su diferenciación cultural y étnica como en los modos en que esta diferenciación se ha construido a lo largo de la historia y se sigue elaborando en el presente.

La serie se propone:

- 1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.
- 2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.
- 3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan “la cultura” y “la lengua” en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.
- 4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.
- 5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

Tratándose de las situaciones interculturales e interétnicas que involucran a los pueblos indígenas en la Argentina, la colección asumió el desafío de desarrollar desde su misma concepción un modelo de trabajo y discusión colectivo en clave intercultural e interétnica. De esta manera, cada fascículo debe ser leído como un *descanso* en un camino sinuoso hecho de diálogos, debates, malentendidos y silencios que hemos recorrido todos los participantes de este proyecto durante los dos años de trabajo que hemos llevado adelante. Así como es fundamental entender que este camino continúa, también es necesario subrayar el “entre todos”, que los hubo, muchos y diferentes: “entre” los editores; “entre” los editores y el Equipo de Coordinación de la Modalidad EIB; “entre” la Coordinación de la Modalidad, los editores y los representantes

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; “entre” los editores y los grupos de autores, “entre” los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautorías y, especialmente, de coautores y colaboradores indígenas en los créditos de los textos que integran la colección. Esta participación indígena no se ha debido meramente al cumplimiento formal de un derecho garantizado sino que, ante todo, es el reflejo de los diversos flujos interculturales que nos han recorrido durante nuestra labor. Pues el “entre” siempre habilitó la posibilidad de diálogo, algunas veces de malentendidos y el debate, con la consecuente revisión de ideas y aprendizaje mutuo. Pero a veces, debemos admitir, el “entre” se cerró muy rápidamente y quedaron reforzados ciertos prejuicios y estereotipos. No podría haber sido de otra forma, pues “cultura” es tanto aprendizaje y plasticidad como repetición de lugares comunes y frases hechas, en las que nos sentimos “como en casa”, a pesar de que muchas veces nos molesten.

La capacidad de aprendizaje que supone lo cultural se da a *través del otro y con el otro*. Así aprendemos a darnos cuenta que *no* somos idénticos a nosotros mismos, es decir, que estamos habitados por muchos “otros”. Si hacemos el esfuerzo de pensar a la “cultura” como un “flujo intercultural” podremos comenzar a comprender la magia por la cual llegamos a modificarnos entre todos. Cuando repetimos la frase familiar y el estereotipo, la cultura deja de estar al servicio del aprendizaje para transformarse en un manual de instrucciones que refuerzan identidades y diferencias estereotipadas. Apostamos a invertir la tendencia y tomar el camino que va de la diferenciación a las identidades antes que el camino que llega a las diferencias partiendo de las identidades. Así, pensando desde el “entre”, “a través” y “con” el otro podremos plantear nuevas preguntas y aprender mutuamente. Observarán que los contenidos de los fascículos están ordenados según la “identidad de los pueblos indígenas”, pero esto es sólo el comienzo,

el “guiño” al sentido común que nos hacemos entre todos. El desafío es ir más allá, guiados por un sentido de lo intercultural como un fluir (a veces armónico y muchas veces discordante), reconociendo la multitud de caminos y cruces en los que *nos perdemos –nos descubrimos diferentes de nosotros mismos– justo cuando nos encontramos con otros*. La educación intercultural se propone aprender a ir más allá de la cultura (o de la lengua) pensada como identidad; esto significa aprender a hablar y pensar y actuar interculturalmente. Y esto tiene consecuencias prácticas ya que al mismo tiempo que desarmamos nuestras identidades y las de los otros también desarticulamos la jerarquía de “arriba” y “abajo” en que estas suelen estar ordenadas, y es entonces que lo intercultural se vuelve una posibilidad de democratización del saber.

El objetivo de esta colección es fomentar el reconocimiento mutuo de la diferenciación intercultural en lo que atañe a los pueblos indígenas así como entre ellos y aquellos colectivos sociales que no se reconocen tales, teniendo siempre en vista la igualdad democrática de identidades culturales. Esta preocupación ha sido una constante durante el trabajo de los editores, coautores y colaboradores, indígenas o no indígenas, quienes experimentaron de primera mano que dicho reconocimiento recíproco de diferencias en igualdad no es nada fácil de alcanzar ni sus consecuencias pueden ser previstas de antemano. Toca ahora al lector –maestros, estudiantes y público en general– hacer su propia prueba. Si se asume la propuesta, esta colección habrá dado un paso más en la dirección de aprender a *interculturalizar* la herencia de la “educación intercultural y bilingüe para indígenas” para transformarla en educación intercultural para todos.

En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

Al adoptar este criterio de presentación se han privilegiado las situaciones locales y regionales que afectan a los procesos interculturales de

los pueblos indígenas por sobre la clasificación tradicional de los pueblos indígenas en áreas culturales.

Los dieciocho fascículos se distribuyen, por orden de aparición, de la siguiente manera:

1. Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias
2. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el *ñande reko* para el futuro
3. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas
4. El pueblo wichí hoy: iguales pero diferentes, uniendo lo propio con lo ajeno
5. Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata
6. Kollas de Jujuy. Un pueblo, muchos pueblos
7. Pueblos mocoví y qom en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe
8. Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”
9. “No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo
10. Volver al futuro. Rankülches en el centro de la Argentina
11. Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: toba/qom y wichí
12. Tehuelches y selk’nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): “No desaparecimos”
- 13. El pueblo mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección**
14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales
15. Quichua y guaraní: voces y silencios bilingües en Santiago del Estero y Corrientes
16. Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco
17. Del presente al pasado: la resistencia y lucha del pueblo diaguita calchaquí
18. Cultura, historia y presente del pueblo mapuche en Río Negro y Buenos Aires



Índice

Ancestralidad, vigencia y proyección del pueblo <i>mapuce</i> en Neuquén	9
Territorio y cosmovisión	15
Procesos territoriales y pueblo <i>mapuce</i> en Neuquén	19
Tiempos de autonomía	19
Las políticas del Estado hacia el pueblo <i>mapuce</i> y la pérdida de autonomía	20
Procesos de reasentamiento y recomposición comunitaria	22
Reafirmación y proyección del pueblo <i>mapuce</i> en Neuquén	24
Pueblo <i>mapuce</i> , interculturalidad y educación en Neuquén	31
Lengua, conocimiento, identidad: retos para una educación intercultural	31
<i>Kimeltuwvn zugu</i>	32
Los “maestros de lengua y cultura mapuche” y la EIB	37
Bibliografía	41

Ancestralidad, vigencia y proyección del pueblo *mapuce* en Neuquén

Mientras en las imágenes jóvenes, mujeres, niños y niñas, hombres *mapuce* se acercan caminando por la ruta hacia la base del volcán Lanín, se escucha la voz de *Piren*:

"Petu zuguy ta Pijañ mawiza, petu zuguy ta Lanvn! El Lanvn nos llama y los mapuce respondemos a su llamado. Kom pu ce! Por el respeto por nuestros ancestros, por las fuerzan naturales de nuestro Waj Mapu, por las vidas que hoy están amenazadas por el modelo de desarrollo wigka, es que pu mapuce nos reunimos alrededor de nuestra Pijañ Mawiza, para responder a su llamado y cumplir el mandato como mapuce. El Lanvn nos llama, y los mapuce respondemos a su llamado."

Del video *El grito del Lanín*, 2008, Koha Producciones.

En 2008, las autoridades políticas y filosófico-espirituales del pueblo *mapuce* hicieron un llamado a las comunidades *mapuce* de Neuquén y a la sociedad en general para reflexionar sobre la situación de peligro de vida que estaba sufriendo *Pijañ Mawiza Lanvn* [el volcán Lanín]. El Lanín, "el volcán de las nieves eternas", uno de los íconos de la provincia de Neuquén –presente en

la bandera provincial– y uno de los más promocionados destinos turísticos del Parque Nacional Lanín, no tenía nieve, se estaba agrietando, situación sobre la que también advertían geólogos y vulcanólogos.

Un documento de la Confederación Mapuce de Neuquén (2008), lo explicaba así:

Nuestros *kimce* (sabios), como autoridades representativas en la Confederación Mapuce, acudieron al llamado del LANIN que mediante *pewma* (sueños) les recordó el rol que tenemos como parte del *Waj Mapu* de guardianes de *ixofij mogen* (diversidad de vidas).

Las comunidades *mapuce* se convocaron al pie del *Lanvn* [Lanín] para retomar la comunicación ancestral con *pijañ mawiza* [volcán], a través de la práctica del *gejupun* [ceremonia],¹ comunicación que había sido interrumpida por la invasión y ocupación del territorio por parte del Estado argentino a través del *wigka malon*² [la "Campaña del Desierto"] (1879-1885), que significó el genocidio (Delrío y otros, 2010) y el despojo y desplazamiento de los lof [comunidades] supervivientes. Ese sector, correspondiente a la ladera norte del volcán, cercana al lago Tromen, era una zona de ocupación estratégica

Pety Piciñam. Confederación Mapuce de Neuquén



Lelfvn gejupuwe, espacio para la realización de ceremonias, en la base de Lanvn / Lanín.

1. *Gejupun* es la ceremonia de mayor convocatoria y más representativa de la organización sociopolítica y espiritual tradicional *mapuce*.

2. De esta forma denominan los ancianos a la invasión territorial conocida desde la historia oficial como "Campaña del Desierto".

del pueblo *mapuce*, ya que a través del paso cercano de Mamuil Malal se realizaba la comunicación habitual entre ambos lados de la cordillera durante todo el año. Era también un territorio de valor cultural y espiritual por la importancia que tienen los volcanes en la cosmovisión *mapuce*.

Ya finalizadas las campañas militares, a principios del siglo XX, una parte de estas tierras se incorporaron al Parque Nacional Lanín y otra parte se dio en concesión a estancieros privados. De esta forma, se impusieron fuertes restricciones a los *lof* [comunidades] para el acceso al territorio y al despliegue de su sistema de vida, tanto en relación con el desarrollo productivo como en lo vinculado a la proyección de la cultura, situación que aún perdura.

Sin embargo, desde 2008, turistas y montañistas que se acercan a las oficinas del Parque Nacional Lanín durante el periodo de realización del *gejupun* [ceremonia], encuentran una nota con la siguiente advertencia:

[...] se llevará a cabo el *Gejupun* Mapuche en la base del Volcán Lanín, el mismo es en reconocimiento a los Derechos de los Pueblos Originarios y en el marco de la Mesa Política de Comanejo.

Por tal motivo todas las actividades vinculadas al ascenso o pernocte en el Volcán Lanín (Área Tromen) quedarán suspendidas [...].

La nota continúa explicando que el *gejupun* significa un ámbito de retroalimentación de conocimiento y que, en este contexto,

[...] el Pueblo Mapuche necesita privacidad, tranquilidad y resguardo del territorio en el que se desarrollará esta ceremonia, para lograr establecer la relación armónica con los Pu Newen (fuerza natural) del Lanín. El Volcán Lanín (Pijan Mawiza) representa el espacio por donde la tierra (Mapu) respira y les brinda vida.³

Frente a esta situación no faltan protestas airadas, expresiones que reiteran prejuicios aún vigentes: “¡Así no va a progresar la región, si no tienen en cuenta el turismo!” “¿Qué vienen acá con ceremonias? ¡Si todos los mapuches son chilenos!”.

Pero no faltan muestras de empatía e interés, y también de aprobación y solidaridad, que parten del reconocimiento de los derechos del pueblo *mapuce* como pueblo originario.

Si bien esta práctica del *gejupun* –ancestral y renovada– marca la vigencia y proyección del pueblo *mapuce* y un cambio en las relaciones con las instituciones estatales, las autoridades

de este pueblo advierten acerca de lo limitado de esta conquista y demandan la declaración de este espacio como Patrimonio Biocultural del Pueblo *Mapuce*, necesidad imperiosa ante los continuos avances de emprendimientos turísticos en la zona.⁴

El *gejupun* en *Pijañ Mawiza Lanvn* [volcán Lanín] es una de las tantas acciones de proyección cultural y reafirmación territorial y política que se vienen llevando adelante en la provincia de Neuquén, y de los desafíos que se presentan en la actualidad tanto a los *mapuce* como a la sociedad neuquina para construir relaciones renovadas entre sí y con la naturaleza.

En este fascículo intentaremos acercarnos a la historia y al sistema de vida y de conocimiento del pueblo *mapuce*, teniendo en cuenta la particularidad del contexto de la provincia de Neuquén.⁵ Nos detendremos especialmente en la dimensión educativa, presentando las perspectivas en relación con la Educación Intercultural Bilingüe en la provincia.

Según datos del Censo 2010, la población indígena en Neuquén es de 43.357 habitantes; se estima que en la provincia se encuentra la mayor concentración de población *mapuce* de la Argentina. En la actualidad existen en la provincia de Neuquén alrededor de sesenta *lof* [comunidades] constituidos y otros en proceso de constitución, que desarrollan su vida comunitaria en distintos puntos de la provincia tanto en zonas cordilleranas como en áreas de la meseta patagónica y valles fluviales, con distintas situaciones en relación con su reconocimiento jurídico y territorial, su historia, su sustentabilidad productiva, la vigencia del idioma y la cosmovisión *mapuce*.

La provincia de Neuquén presenta dos áreas bien diferenciadas: la zona cordillerana, al oeste sobre el límite con Chile, y la zona de meseta, hacia el este. Las diferencias en cuanto a precipitaciones y alturas determinan una importante heterogeneidad de zonas ecológicas en relación con las cuales desarrollan su vida los *lof* y las personas *mapuce*.

La zona sur de la cordillera, húmeda, caracterizada por la presencia de lagos y bosques, es una región fundamentalmente vinculada al turismo, tanto en sus formatos más tradicionales como bajo las modalidades de turismo aventura, cultural y religioso. Las comunidades de esta zona, correspondientes a las zonales *Wijice*, *Bafkence* y *Pewence*, se encuentran ampliamente afectadas por el turismo. El norte neuquino es

3. <http://laninparquenacional.blogspot.com.ar/2015/01/gejupun-mapuce-ceremonia-mapuche.html>

4. A la fecha de recuperación de la práctica del *gejupun*, estaba en estudio un proyecto de un mega emprendimiento turístico al pie del Lanín, en el lugar mismo de realización de la ceremonia, hecho desconocido por las autoridades *mapuce* hasta tiempo más tarde.

5. Una primera pregunta que es necesario hacer es si es pertinente hablar del pueblo *mapuce* en Neuquén. La respuesta es compleja. Por una parte, referirse al pueblo *mapuce* implica pensar contra las fronteras establecidas por los estados nacionales y provinciales, ya que estas impusieron demarcaciones arbitrarias sobre este pueblo y el territorio en el que despliega su sistema de vida, territorio que va más allá de la provincia de Neuquén y de la Argentina. Pero por otra parte, estas fronteras y las diferentes políticas aplicadas por los estados nacionales y provinciales tuvieron consecuencias concretas en la vida cotidiana y los procesos de organización. Es en esta tensión que es pertinente hablar del pueblo *mapuce* en Neuquén. En el mismo sentido, en los fascículos 10 y 18 de esta colección se tratan contenidos referentes al pueblo *mapuce* en Buenos Aires y Río Negro, respectivamente.

una zona cordillerana y precordillerana de mayor aridez, con paisajes de gran belleza; es característica de esta zona la trashumancia estacional vinculada a la crianza de chivos, actividad central de las comunidades *Pikunche*.

La zona centro de la provincia, correspondiente al área de meseta y muy árida, es la zona históricamente vinculada a la explotación hidrocarburífera y minera en general; esta actividad, por su carácter altamente intrusivo, produce una grave degradación del ambiente y ha alterado sustancialmente la vida de las comunidades.

Enmarcando el noreste y sudeste de la provincia, corren los ríos Neuquén y Limay respectivamente; estos ríos resultan centrales para el riego y la producción hidroeléctrica; en el Limay se encuentran obras de gran envergadura, como las represas de Chocón y Piedra del Águila, que proveen de energía a gran parte del país y cuya construcción obligó al desplazamiento de comunidades. Los ríos Neuquén y Limay convergen dando origen al río Negro; esta zona, conocida como Confluencia [*Xawunko*], se caracteriza por sus chacras, fundamentalmente dedicadas a la

producción de frutales. Allí se encuentra también el mayor conglomerado urbano de la provincia, conformado por Neuquén capital y las ciudades aledañas de Centenario y Plottier. En los últimos años, también ha comenzado a ser afectada por la explotación hidrocarburífera, que avanza sobre zonas frutícolas e incluso sobre áreas periurbanas.

Como resultado de los procesos migratorios —vinculados a la necesidad de búsqueda de trabajo, salud, posibilidades de estudio— existe un importante número de *mapuce* viviendo en las ciudades. Se calcula que un porcentaje de más del 70 % de la población se encuentra en esta situación, la que no tiene reconocimiento en las políticas estatales. Una muestra de la proyección de la vida *mapuce* en ámbitos urbanos es la constitución de *lof* en las ciudades. En este sentido, cabe señalar que la conformación de *lof* ha sido y es un proceso dinámico, con profundidad histórica.

Un punto nodal y crítico de la situación del pueblo *mapuce* en la provincia es el territorial; nodal por lo que implica la relación con el

¿Por qué escribimos *mapuce* y no *mapuche*?

En este texto incorporamos varias palabras en mapuzugun; esta incorporación es parte del desafío y el esfuerzo que supone asumir una perspectiva intercultural. Muchas de las palabras en mapuzugun expresan conceptos que no tienen una traducción literal al castellano, en tanto se inscriben en un sistema de conocimiento y pensamiento diferente; requieren traducción, pero la traducción es siempre aproximada e incompleta, y su comprensión opera por rodeos y acercamientos sucesivos.

Por otra parte, incorporar términos en mapuzugun a un texto, nos plantea la cuestión de la escritura. El mapuzugun ha sido históricamente un idioma oral. Escribir en mapuzugun es una decisión que no sólo responde a la importancia que adquiere la escritura para la comunicación en las sociedades actuales, sino que se plantea como una herramienta para el fortalecimiento del idioma y del *mapuce kimvn* [conocimiento *mapuce*].

El idioma mapuzugun no posee hasta ahora un sistema de escritura aceptado por todos los *mapuce*. La realización de un grafemario propio implica la estandarización de la lengua, la aceptación de un criterio de escritura para asumir todas las variantes regionales de pronunciación.

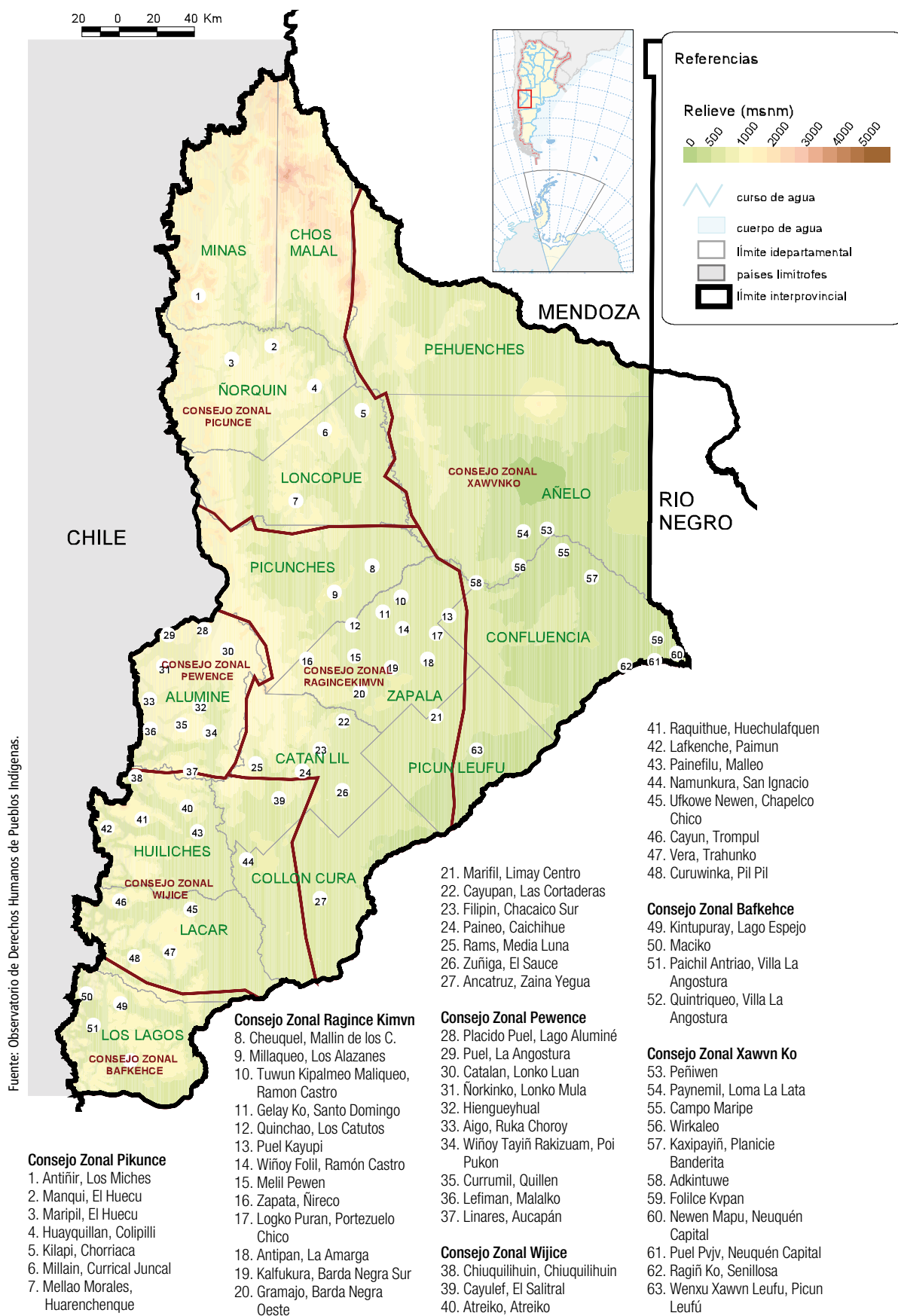
En Neuquén, la Confederación *Mapuce* de Neuquén ha adoptado el grafemario Ragileo por entender que respeta la fonética del mapuzugun e invita a la descastellanización del idioma. Si bien resulta imposible prescindir del alfabeto español como referencia dado que los hablantes de mapuzugun se encuentran dentro de un contexto en el que el idioma oficial y predominante es el castellano, el grafemario Ragileo reasigna algunos grafemas y prescinde de otros a fin de adecuarse a las características fonológicas, morfológicas y sintácticas del mapuzugun.

Por lo general, las palabras en mapuzugun no tienen género ni número; se pluraliza utilizando la partícula '*pu*'.

En este texto, adoptamos el grafemario Ragileo. Para facilitar la lectura es necesario tener en cuenta que en términos generales se mantiene la correspondencia grafema / fonema del castellano, a excepción de los siguientes casos:

Grafema	Comparación con el castellano
B	l interdental
C	ch como en chapa
G	n velar, ng en una sola emisión
H	n interdental
J	ll como en llano
V	sexta vocal <i>mapuce</i> , entre i y u

Q	semejante a la sexta vocal
R	como una rr pero más suave
Y	semejante a una i
X	entre tr y ch
W	como u en hueso
Z	entre d y z



territorio en términos de la cosmovisión y la posibilidad de desarrollo del propio sistema de vida; crítico, por las fuertes restricciones y presiones que no sólo vienen como herencia del despojo territorial vinculado a la llamada “Campaña del Desierto” y a la constitución del Estado, sino que se actualiza diariamente con los avances de las empresas petroleras, mineras y forestales, proyectos turísticos y otros emprendimientos privados.

Es por esto que la primera parte de este fascículo se centra en la visión del territorio desde la cosmovisión *mapuce*. Durante su existencia como pueblo autónomo, los *mapuce* generaron un sistema de conocimientos en relación con el territorio, que resultó afectado por los procesos de invasión territorial, quebrándose los procesos de producción y circulación del *mapuce kimvn*

[conocimiento]. A partir de la década de 1990, el pueblo *mapuce* en Neuquén a través de sus propias organizaciones y autoridades tradicionales y en relación con las autoridades de *Gulu Mapu* [Chile], llevó adelante un proceso de recuperación, fortalecimiento y sistematización del *mapuce kimvn*, que constituye la base de este primer apartado.

En la segunda parte se desarrollan aspectos centrales del proceso histórico que permiten explicar dimensiones de la situación actual del pueblo *mapuce* en Neuquén. Finalmente, nos detendremos en aquellos aspectos más directamente vinculados al desarrollo del conocimiento *mapuce* y a la educación, tanto en términos de educación autónoma como en relación con las formas de implementación de la educación intercultural en la provincia.

Territorio y cosmovisión

Explica una anciana sobre el origen del mundo:

Son *meli newen* [cuatro energías] generadoras de vida:

Antv [sol]

Ko [aguas], mares, lagos, ríos

Mapu [tierra]

Neyen [aire, atmósfera], que se expresa por medio de *Pijañ Mawiza* [volcanes].

Estos *newen* [vidas] dan origen al tiempo y los años, el día y la noche, la luna, los truenos, los relámpagos, los ríos, los lagos, las montañas, las nieves, el viento, las lluvias, el calor. También aparecen árboles, animales, peces, insectos, pájaros. Y por último las personas que son las encargadas de mantener la comunicación permanente con las demás vidas no sólo para pedir sino para agradecer y eso lo debe hacer a través de las cuatro autoridades representativas de cada *newen* [vidas] de *Waj Mapu*:

Kuse y *fvca*: anciana y anciano, portadores de conocimientos.

Vjca y *wece*: jóvenes femenino y masculino que son los responsables de transmitir a nuevas generaciones el conocimiento del pueblo *mapuce*.

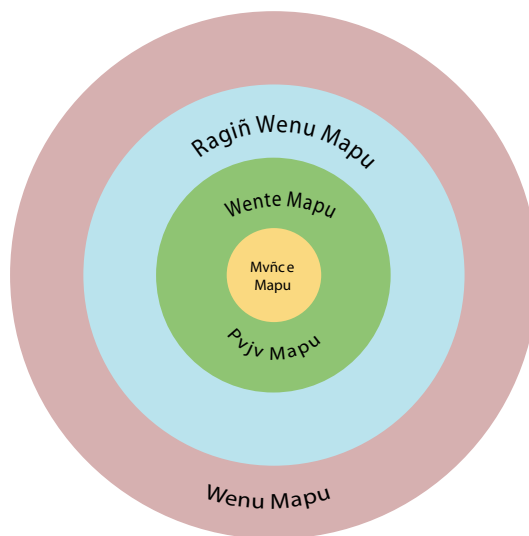
Desde esta visión cosmogónica *mapuce*, el concepto *mapu* no está sólo referido a lo que en una ligera y literal traducción se entiende por "tierra", refiriéndose al espacio de permanencia de las personas, sino a la composición de una organización circular de espacios o dimensiones. Esta totalidad de espacios se denomina *Waj Mapu*. Si hacemos una relación con la ciencia occidental, este concepto nos acerca a lo que conocemos como "cosmos", "universo". Desde el *mapuce kimvn*, refiere a la interrelación, comunicación, interdependencia, convivencia de todas las vidas que componen el *Waj Mapu*. Para referirnos al planeta Tierra el concepto es *Wajontu Mapu*; *wajon* refiere a circularidad, redondez.

Algunas de las dimensiones que conforman el *Waj Mapu* son:

- **Wenu Mapu** es el espacio de arriba, donde existen múltiples *newen* [fuerzas, energías]

que conforman los astros y las estrellas, entre ellas: *Antv* [Sol]; *Kvyeh* [Luna]; *Wvñelfe* [Lucero del alba (Venus)]; *Yepuh* [Guía de la noche (Venus)]; *Bewfv* [Vía Láctea].

- **Ragiñ Wenu Mapu** es un nivel intermedio que determina y coordina los movimientos climáticos y los cambios de temporadas, donde se manifiestan *mawvn* [lluvia], *pire* [nieve], *xalkan* [trueno]. Es el espacio en que se encuentran *newen* [vidas, energías] que cumplen funciones específicas en tanto protectores de cada uno de los elementos que están en el *Wente Mapu* [suelo], incluidas las personas.
- **Wente Mapu** o **Pvjv Mapu** es el espacio habitado por *ixofij mogen* [diversidad de vidas],⁶ entre ellas el pueblo *mapuce*; es la dimensión del *Waj Mapu* donde recrea su cultura, sus conocimientos, sus principios y valores desde hace miles de años; podríamos decir que es el espacio que habitualmente se conoce como "superficie terrestre".
- **Mvñce Mapu** es el espacio de abajo, el subsuelo. En este espacio hay diversas vidas elementales, conocidas como minerales: agua, oro, hierro, petróleo. Según el *mapuce kimvn*, incluso hay vidas humanas organizadas, denominadas *kofkece*.



Dimensiones del *Waj Mapu*

6. Aunque *ixofij mogen* está traducido como "diversidad de vidas", es un concepto complejo que incluye varias partículas y remite a la visión circular y totalizadora propia de la cosmovisión *mapuce*: *ixo* = totalidad sin exclusión. *fij* = integridad sin fracción. *mogen* = la vida y el mundo viviente.

Ninguna de estas dimensiones del *Waj Mapu* es más importante que otra.

Mapu no sólo es tierra; supera la concepción dualista occidental que separa a la sociedad por un lado y a la naturaleza por otro. **Mapu** es territorio, ya que este concepto encierra elementos de identidad, de cultura, de organización. Es el espacio físico amplio donde el pueblo originario *mapuce* debe ejercer control y autoridad tanto sobre el conjunto de sus bienes como sobre los procesos sociales, políticos, económicos que allí se dan.

El *Mapuce kimvn* se fundamenta en la observación y relación con la naturaleza. Este conocimiento determina que todos los elementos naturales son *newen* [vidas, energías] que cumplen un rol determinado, y las personas son parte de esta gran cadena de vidas. Para el pueblo *mapuce* el viento es vida, el agua es *newen*, las montañas, los cerros, la luna, las piedras, todos son seres vivos y cumplen una función en la existencia. Nada ni nadie es superior a otro ser, sino diferente.

Esas vidas responden a *Az Mapu* [normas, ordenamiento que rige las relaciones de *ixofij mogen*]. De *Az Mapu* surgen también las normas que rigen la organización social del pueblo *mapuce*.⁷ *Pu fvtakece* [los ancianos] expresan "*kizugvnewkvlelayiñ*": "no nos ordenamos solos"; pero no se refieren a la existencia de un ser superior todopoderoso ni a dioses, sino a la importancia de la interrelación y el respeto de las normas que propician una vida armónica y al cumplimiento de valores y principios entregados por los *kuyfikecayem* [antepasados] de generación en generación hasta la actualidad. El pueblo *mapuce* rige su vida respetando esos principios para cumplir con un rol fundamental que es el resguardo y la protección de las demás vidas, de las cuales depende su propia vida. Desde *Az Mapu* surge el nombre del pueblo originario *mapuce* y su idioma:

- **mapuce**: gente parte de *Waj Mapu*.
- **mapuzugun**: idioma *mapuce*; no es sólo el idioma de *pu ce* [personas] sino de *ixofij*

mogen, haciendo posible la comunicación entre distintos *newen*.

Desde *Az Mapu* también se ordenan distintos aspectos del sistema de vida del pueblo *mapuce*:

- *Gijanmawvn*: espiritualidad, comunicación con las demás vidas de *Waj Mapu*.
- *Kimeltuwn zugu*: sistema educativo.
- *Bawehtuwn zugu*: sistema de salud.
- *Nor Feleal*: sistema jurídico.
- *Kvme Feleal*: sistema de autoridades.

Az Mapu, establece valores, derechos y obligaciones para la convivencia entre *pu ce* [personas] y demás *newen*, base fundamental para un *Kvme Felen* [Buen Vivir].

Tanto *Waj Mapu* como *Wajontu Mapu* se ordenan según *meli wixan mapu* [cuatro puntos cardinales]. Para cada uno de estos puntos cardinales hay una referencia en relación con el conocimiento. *Puel mapu* [territorio del este], punto por donde sale el sol, está en relación con el comienzo de la vida; es referencia fundamental de espacio y tiempo, central para la orientación de las personas. El sol nace por el *Puel* [este] y descansa por el *Gulu* [oeste]; este recorrido marca un ordenamiento que se respeta en la vida cultural del pueblo *mapuce*; *manpvle* [hacia la derecha] es la trayectoria que se sigue en las ceremonias y, en la vida cotidiana, en las rondas de presentación o cuando se comparte el mate.

Los puntos cardinales son una primera forma de referencia territorial que tiene el pueblo *mapuce*; así comienzan a definirse *fvta mapu* [identidades territoriales]:

- *Puelce* es la gente de *Puel Mapu* [territorio del este (en relación con *fvta mawiza*: cordillera)].
- *Gulu* es la gente de *Gulu Mapu* [territorio del oeste].
- *Wijice* es la gente de *Wiji Mapu* [territorio del sur].
- *Pikunce* es la gente de *Pikun Mapu* [territorio del norte].

7. A nivel internacional, este tipo de normas son reconocidas por el Convenio 169 de la OIT como derecho consuetudinario. A nivel provincial, existe una resolución de la justicia que las reconoce para dar solución a conflictos o delitos menores dentro de las comunidades.



Pety Piciñam

Kulxug es un elemento cultural que sintetiza conocimiento y cosmovisión. Se representan allí los puntos cardinales, las estaciones del año, el sentido de orientación; los astros y las estrellas que guían la vida del pueblo *mapuce*.

El *kulxug* de *maci* [autoridad espiritual] requiere de procedimientos y cuidados especiales en su confección y utilización, ya que es instrumento de comunicación con otros *newen*; lo mismo sucede con *kulxug* de otras autoridades. También existe otro tipo de *kulxug* utilizado para entretenimiento, como instrumento musical, incluso por bandas *mapuce* de música fusión.

Autoridades en el *lof*

Los *lof* tienen sus autoridades socioculturales y políticas:

- **Logko:** autoridad político-cultural.
- **Maci:** guía espiritual y médico del pueblo *mapuce*.
- **Vlmen:** personas con mucho poder económico que se consideran autoridad como *kimce* [sabio], ya que por cumplir con los valores y principios emanados de *Az Mapu* se les permite poseer muchos bienes para distribuirlos equitativamente en su *lof*.
- **Werken:** mensajero.

Este sistema de autoridades se ha ido modificando en relación con los distintos contextos históricos. Así, en contextos de enfrentamiento armado con *pu wigka*¹⁰ surge la figura de *pu toki* [autoridades que guían en la guerra]. La figura de *toki* más conocida quizá sea la de *Kajfvkura* [Calfucurá].

Ante la necesidad de defensa del territorio, los *pu kona* [jóvenes que tradicionalmente cumplían un rol de asistencia a las autoridades en las ceremonias de curación (rol que requería disposición, rapidez, agilidad)] adquirieron un carácter militar. Actualmente, son tanto varones como mujeres que colaboran con las autoridades para la realización de distintas tareas vinculadas al resguardo territorial y la afirmación de la identidad como pueblo.

En *Puel Mapu* [territorio del este], por no existir *maci* como consecuencia de su exterminio desde la “Campaña del Desierto”, cobraron gran importancia las *pijañ kuse*, mujeres encargadas de guiar las ceremonias.

Las identidades de *pu ce*

Estas identidades están expresadas en los nombres; la terminación de los nombres simboliza una fuerza, ya sea animal, piedra, color, agua, diferentes formas de *newen*. Por esta razón, los nombres *mapuce* pierden sentido si se traducen literalmente, ya que sintetizan la vinculación al territorio y el conocimiento que este entrega y se proyecta de generación en generación. Por ejemplo, la terminación *-kura* presente en nombres como *Kajfvkura*, Namuncurá, etc., expresa una vinculación de un tronco familiar con la energía de las piedras; *Kajfvkura* no puede traducirse entonces simplemente como “piedra azul”, ya que expresa la relación de ese *ce* con *ixofij mogen*.

La sustitución de los nombres *mapuce* y la imposición de nombres occidentales a través del bautismo y la inscripción en el Registro Civil fue una de las formas a través de las que se quebraron los procesos de identificación y las genealogías en relación con los territorios y con *mapuce kimvn*. Por esa misma razón, la recuperación de los nombres ancestrales y de las formas *mapuce* de dar nombre resulta una tarea central que asumen jóvenes y adultos comprometidos en procesos de reafirmación de la identidad, el conocimiento y los derechos del pueblo *mapuce*.

10. El término *wigka* se aplica a los invasores, colonizadores, terratenientes que vinieron a robar al pueblo *mapuce*, y por extensión hace referencia a los “blancos” en general. En la actualidad, las nuevas generaciones hacen una diferencia entre *wigka* y no *mapuce*, para evitar la connotación negativa del término *wigka*.

Procesos territoriales y pueblo *mapuce* en Neuquén

Tiempos de autonomía

La región que actualmente constituye la provincia de Neuquén fue una zona de acceso tardío al contacto con los europeos y permaneció bajo control del pueblo *mapuce* hasta el avance efectivo del Estado argentino a fines del siglo XIX. Formaba parte de ese amplio territorio que, como señalábamos en el apartado anterior, se extendía desde el océano Pacífico hasta el Atlántico, a ambos lados de la Cordillera de los Andes, en las regiones de la Araucanía (*Gulu Mapu* [Chile]) y las Pampas y Norpatagonia (*Puel Mapu* [Argentina]) y sobre el que ejercía su autonomía el pueblo *mapuce* en momentos previos a la conformación de los Estados argentino y chileno.

Cabe destacar algunas cuestiones que difieren de las formas habituales de entender el ejercicio de poder y el control sobre un espacio, ya que la ocupación territorial no suponía fronteras rigurosamente establecidas y un poder centralizado, a la manera de los Estados nacionales.

En este sentido, tanto en el pasado como en la actualidad, la organización del pueblo *mapuce* a partir de *lof* [comunidades] supone una articulación política flexible y basada en un tipo de autoridad no coercitiva, en tanto la ascendencia de los *logko* [autoridades políticas] se sostiene en procesos consensuales. La unidad y la articulación entre los distintos grupos e identidades territoriales se expresa y a la vez se construye en los *xawvn* [encuentros, parlamentos del pueblo *mapuce*]. En los *xawvn* convergen distintos grupos geográficamente distantes y se lleva a cabo la socialización acerca de la situación social,

económica, espiritual de los *lof*. Son espacios de articulación política y toma de decisiones, así como de circulación del *kimvn* [conocimiento] en relación con el territorio, no sólo en su aspecto físico, sino también espiritual.

Asimismo, la autonomía del pueblo *mapuce*, entendida como la capacidad de toma de decisiones y control en relación con un territorio, tampoco implicó aislamiento ni fronteras rígidas marcadas por hostilidades continuas, tal como parecen sugerir algunas imágenes acerca de “la frontera con el indio” instaladas en el sentido común o una idea esencializada de “pueblo”.

Por una parte, ya con anterioridad a la colonización española, los *mapuce* sostuvieron relaciones con otros pueblos originarios de Patagonia, relaciones que en algunos casos fueron de alianza y, en otros, conflictivas. A partir del siglo XVII, la intensificación de estas relaciones a través del intercambio y el tejido de redes interparentales tuvo como resultado la construcción de un espacio cultural compartido aunque no homogéneo en la zona de Pampas y Norpatagonia, uno de cuyos elementos centrales fue el mapuzugun, el idioma *mapuce*.

Existieron también relaciones comerciales, diplomáticas y políticas tanto con los españoles como más tarde con las autoridades de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Desde el siglo XVIII, las autoridades coloniales intentaron establecer negociaciones y tratados de paz con autoridades *mapuce*, estrategia que también adoptaron los primeros gobiernos criollos y más tarde el Estado nacional argentino. En estos tratados que celebraban los distintos *logko*, se

Este proceso complejo que involucra distintas temporalidades y distintos pueblos, grupos e identidades territoriales es denominado a veces en forma simplificada como “araucanización de pampas y patagonia” y es presentado como una “invasión militar” de “mapuches provenientes de Chile” que llevó al exterminio de los “tehuelches”; funciona así como una construcción ideológica que intenta negar los derechos del pueblo *mapuce* como pueblo originario preexistente al Estado argentino. Sin embargo, es preciso enfatizar que el territorio *mapuce* se extendía a ambos lados de la Cordillera de los Andes, la que sólo se transformó en un límite con la conformación de los estados nacionales, y que no hubo acciones de conquista militar ni de imposición cultural, sino un proceso basado en prácticas tradicionales de asociaciones y matrimonios entre grupos, aunque no exento de conflictos. El exterminio de los pueblos originarios de Pampa y Patagonia debe atribuirse a la política genocida del Estado argentino desplegada a partir de fines del siglo XIX y no a los conflictos que hayan existido entre distintos grupos originarios.

establecían compromisos entre las partes en relación con la ocupación de territorios, alianzas defensivas-ofensivas y suministro de bienes.

Sin embargo, al mismo tiempo que se establecían los tratados, desde el gobierno argentino se proyectaban acciones para avanzar sobre territorio indígena, tales como el reclutamiento de milicianos y el levantamiento de fortines, lo que llevó a un paulatino corrimiento de la frontera hasta el límite establecido por el proyecto conocido como “zanja de Alsina” (1876-1877), que unía Bahía Blanca con el sur de Córdoba a través de una línea de fortines. El pueblo *mapuce* sostuvo una resistencia tanto diplomática como militar ante estos avances, la que incluía hostilidades hacia tierras y poblados *wigka* [blancos], a través de acciones conocidas como malones.¹¹

Desde mediados del siglo XIX, la alternancia entre tratados de paz y hostilidades fue parte de una estrategia seguida tanto por el Estado nacional argentino como por el pueblo *mapuce*, pero con sentidos diferentes: mientras que para el pueblo *mapuce* se trataba de la conservación de la autonomía, para el Estado argentino constituía una forma de preparar la ocupación del territorio patagónico, generando una dependencia económica y promoviendo divisiones entre los *logko* a través del otorgamiento diferencial de beneficios.

Hacia el siglo XVIII, la zona que actualmente es la provincia de Neuquén ya constituía un punto neurálgico en la relación entre la economía del litoral atlántico pampeano y los mercados chilenos. Los grupos *mapuce* de la zona controlaban los puntos estratégicos de este circuito comercial, fundamentalmente ganadero; no sólo eran intermediarios en el comercio y responsables del engorde de animales en la zona, sino que actuaban como nexo entre distintos grupos originarios y entre las sociedades argentina y chilena, configurando un complejo espacio transcordillerano y transcultural. En

tiempos previos a la “Campaña del Desierto”, se asentaban allí importantes *logko* [autoridades]: *Rewke Kura* y Feliciano *Puran* al norte, y Valentín *Sayweke* al sur, con amplia ascendencia dentro de su pueblo y capacidad de negociación con la sociedad blanca.

Las políticas del Estado hacia el pueblo *mapuce* y la pérdida de autonomía

Hacia fines de la década de 1870, el movimiento histórico de expansión de la frontera tendiente a la incorporación de tierras para el desarrollo agropecuario tuvo un impulso drástico; un giro ideológico de las élites gobernantes y el mejoramiento de la capacidad militar del Estado argentino definieron un cambio en la política hacia los pueblos originarios de Pampa y Patagonia, haciéndose efectiva la decisión de ocupar definitivamente ese territorio a través de la campaña militar conocida como “Campaña del Desierto” (1879-1885).

Si bien en 1867 el Congreso Nacional había dispuesto llevar las “fronteras de la nación” hasta los ríos Negro y Neuquén, el poder militar –con la anuencia del Gobierno Nacional– desconoció este límite y avanzó más allá de dichos ríos, ocupando Neuquén y el “País de las Manzanas”, pese a los reclamos diplomáticos y a la resistencia militar ofrecida finalmente por *Sayweke* y *pu logko* de ese territorio. Con esta política de ocupación, el Estado borró unilateralmente los acuerdos firmados y la experiencia histórica de relación con los pueblos originarios de Patagonia.

Parte de la población *mapuce*, ante el avance del *wigka malon* [malón blanco] atravesó la cordillera; otros contingentes se dispersaron hacia el sur.

Sayweke y el “País de las Manzanas”

Desde la lejanía, el volcán Lanín señala el paso cordillerano de Mamuil Malal, fin del camino que hilvana el “País de las Manzanas”, territorio en el que ejercían su autonomía *Sayweke* [Sayhueque] y *pu logko* aliados. Reconocido entre 1860 y 1880 como “Gobernación Indígena de las Manzanas”, abarcaba una extensión de aproximadamente 15.000 km² en la zona sur de la actual provincia de Neuquén; sin embargo, la red de alianzas indígenas *mapuce* y *tewelce* [tehuelche] se extendía más allá de este territorio. *Sayweke* también sostenía tratados con las autoridades de Carmen de Patagones y era considerado como un “indio amigo” por el Gobierno nacional.

La “Gobernación Indígena de las Manzanas” se mantuvo sobre la base del desarrollo de una economía complementaria de fauna silvestre –principalmente *luan* [guanaco] y *coyke* [ñandú]– y la cría y engorde de ganado caballar y vacuno. Esta economía diversificada cubría el autoconsumo y abastecía circuitos comerciales que incluían mercados indígenas y criollos de Argentina y Chile. El campamento de *Sayweke* funcionaba también como activo punto de circulación de noticias y personas.

11. El término malon es un concepto del mapuzugun que originalmente viene del campo de la salud y refiere a un aspecto de las ceremonias de curación, que tiene relación con las acciones llevadas a cabo por *pu kona* [jóvenes que colaboran con *pu maci*] para expulsar a *pu newen* que ocupan espacios (corporales, ambientales, comunitarios) que no les corresponden, causando así *kuxan* [dolor, enfermedad]. Posteriormente se aplica al enfrentamiento con *wigka*.

Don Hugo recuerda los relatos de su abuela

[...] me contaron por empezar que se fueron con la “Campaña del Desierto”, se fueron a Chile, a San Pablo, pasaron por el Totoral... Eso me contaba la abuela y después que volvieron en 1895 [...] el que fue a Chile fue el bisabuelo, fue el cacique, que fue y volvió [...]

[...] 1895 que es más o menos la fecha en que volvieron y volvieron precisamente porque tenían todo acá y lo que encontraban, que le contaba el cacique, que no habían dejado absolutamente nada, que habían quemado casi todo [...]

Fuente: ODHPI (2013). Testimonio tomado del mapeo cultural participativo realizado en el *lof* Paicil Antrio.

Quienes fueron capturados o se entregaron a las tropas nacionales, siguieron indistintamente el camino del traslado forzoso, la concentración transitoria a la espera de un destino –que para muchos se convirtió en definitiva– y la “distribución de indios”, siendo destinados mayoritariamente los varones al Ejército, la Marina y el trabajo en ingenios del norte y estancias del litoral y de Mendoza, y las mujeres y niños al servicio doméstico en las ciudades. Todas estas estrategias implicaron la ruptura de los *lof* e, incluso, la separación de las familias.

Se llevaba así adelante una política de desarticulación política, social y económica del pueblo *mapuce*, que implicaba separación de los territorios e incorporación como fuerza de trabajo en condiciones degradantes. Esta política posibilitó la extensión de la soberanía estatal y la

reestructuración del territorio en función de las necesidades expansivas del modo de producción capitalista. De esta forma, lo que fuera “territorio indígena” se transformó en “tierra pública” bajo administración del Estado nacional. La organización administrativa se concretó a través de la creación del Territorio Nacional del Neuquén en 1884.

¿Qué sucedió entonces con las tierras expropiadas? En gran parte fueron entregadas a privados por distintos mecanismos: como retribución por el financiamiento o la participación en la “Campaña del Desierto”;¹² como concesiones para la colonización; y, finalmente, a través de la venta de parcelas. Estas tierras en la mayoría de los casos no fueron ocupadas y quedaron sujetas a un proceso especulativo que benefició a terratenientes locales y empresas extranjeras, dando origen a las grandes estancias de la región. El establecimiento de estancias y comercios implicó la entrada al territorio ancestral de la propiedad privada, que terminó imponiendo un modelo de relaciones interétnicas desiguales en las que los pobladores originarios fueron configurados como peones y mano de obra barata, al mismo tiempo que sus patrones se constituían como élites locales.

Otra parte importante de las tierras permaneció con carácter de tierra fiscal. Una mención especial merece la creación de parques nacionales en la zona: el Parque Nacional Nahuel Huapi (1903) y el Parque Nacional Lanín (1937-1938). Estos parques nacionales tuvieron su origen en relación con la afirmación de la soberanía nacional y el control de la frontera con Chile, y funcionaron como dispositivos de ocupación

El “País de las Manzanas” y su gente después de las campañas militares

El *logko* Sayweke se entregó en 1885 en Junín de los Andes, dándose por finalizada entonces la “Campaña del Desierto”. Fue trasladado a Bahía Blanca y luego a Buenos Aires, donde estuvo recluido en El Retiro y en la Isla Martín García; luego se lo llevó a Chichinales, donde funcionaba uno de los campos de concentración de indígenas y donde había quedado parte de su gente. Finalmente, en 1895, recibió un lote de 30.000 hectáreas en la Colonia Pastoril José de San Martín en Chubut, distante de su territorio originario; llegó tan sólo con veintidós de las más de cien personas que lo acompañaban al momento de su rendición. Habían transcurrido diez años de peregrinaje y separaciones.

De la zona cercana al paso de Mamuil Malal, 80.000 hectáreas fueron entregadas en concesión para la colonización al Dr. Zorrilla, ministro del Interior de Pellegrini.

A inicios del siglo XX, 25.000 hectáreas se pusieron a la venta y fueron compradas por Enchelmeyer, un empresario de origen alemán asentado en Chile; con ellas se formaron tres estancias, entre ellas la de Mamuil Malal, cercana a la base del Lanín. A partir de 1938, esta zona quedó incluida en el Parque Nacional Lanín, junto con los *lof* de ese territorio.

Actualmente, son siete los *lof* en jurisdicción del Parque Nacional Lanín. La estancia Mamuil Malal es propiedad del presidente de la Sociedad Rural de Neuquén. *Lelfvn gejuwuve* [espacio para la realización de la ceremonia], en la base de Lanín, se ubica en jurisdicción del Parque Nacional Lanín, en terreno lindero con la estancia.

12. A través de las leyes 947 (1878) de Empréstito y 1628 (1885) de Premios Militares.

territorial y control de población. La imagen de un “espacio sin habitantes” como ideal de preservación de la naturaleza implicó distintas restricciones a las formas de vinculación con el territorio construidas históricamente por el pueblo *mapuce*: ruptura de patrones de asentamiento y reasentamiento forzoso (en muchos casos, en forma violenta); restricciones al acceso a recursos naturales fundamentales (por ejemplo, la obtención de leña, el uso de zonas de pastaje, la recolección de *gvjiv* [piñones]); rupturas en las unidades espacio-temporales propias de la cría de ganado en la zona, que supone la trashumanza en un desplazamiento entre zonas de inverna da a menor altitud en el este, hacia zonas de veranada en el oeste, en pasturas a mayor altitud en la cordillera.

13. Este tránsito en ambas direcciones que expresa la activación de patrones tradicionales de circulación en un contexto excepcional de persecución y exterminio, da lugar tanto en Chile como en la Argentina a la deslegitimación de la identidad del pueblo mapuce como pueblo originario: si en la Argentina se afirma que “los mapuches vienen de Chile”, en Chile se afirma también que “los mapuches llegan de las pampas argentinas”.

14. Uno de los casos es el del logko Namuncura: proveniente de Salinas Grandes (La Pampa), luego de su rendición se instaló en Chimpay, en el valle medio de río Negro, donde el gobierno nacional había comprometido adjudicarle tierras; finalmente debió reasentarse en San Ignacio (cerca de Junín de los Andes, Neuquén), donde le fueron asignadas 20.000 hectáreas. Ver también el caso de los logko Paicil y Antriao, en el recuadro “En Villa La Angostura, ¿nunca hubo mapuches?”.

15. Los permisos precarios de ocupación eran personales e intransferibles, caducaban a la muerte del titular y podían ser revocados sin derecho a indemnización alguna. A esta precariedad en el acceso a la tierra, se suma la invisibilización de la adscripción cultural y del carácter originario de estos grupos, lo que en la actualidad se presenta como un obstáculo para el reconocimiento de sus derechos.

Recuerda un *lamgen* [hermano]

Tantas cosas que hace Parques... Había bronca con Parques, porque imagínese cuando un hombre anda con un carrito buscando leña seca y le quitaban el carrito con leña y todo. Está bien, hay que poner un poco de orden en cuidar a la Naturaleza, pero también hay que tener cuidado con la gente; yo no voy a ir a tirar de un palo si está verde, pero si me hace falta un palo seco me lo voy a llevar... ¡Quitarle los palitos secos a una persona! Acá yo lo vi... Empezaron a restringir la cantidad de animales, se perdió todo.

Fuente: ODHPI (2013: 76).

Procesos de reasentamiento y recomposición comunitaria

Años después de finalizada la “Campaña del Desierto” algunos grupos que habían huido a *Gulu Mapu* [territorio del oeste, Chile], buscaron regresar a los territorios de *Puel Mapu* en los que estaban asentados con anterioridad;¹³ también se instalaron en el Territorio Nacional de Neuquén (1884-1955) contingentes provenientes del este de Pampa y Norpatagonia; por ejemplo, de la zona de Salinas Grandes en La Pampa, territorio ancestral de *Kajfukura* [Calfucurá].

La reubicación de estos grupos se realizó en condiciones de extrema fragilidad material y legal. Muchos debieron instalarse en ambientes sumamente hostiles, insuficientes en extensión o bajo las nuevas normas de Parques Nacionales, lo que limitó la multiplicidad de

formas tradicionales de aprovechamiento del territorio.

Si bien hubo entrega de tierras a algunos *logko* como parte de los términos de su rendición o como retribución a servicios prestados al Estado (por ejemplo, en calidad de baqueanos),¹⁴ esta se realizó bajo las condiciones del Estado y en el marco de la imposición de un régimen de propiedad privada. La asignación de tierras fue utilizada como un elemento de disciplinamiento e intento de imposición de cambio cultural. Se constituyó a algunos de ellos como propietarios individuales de una parcela; los espacios productivos y simbólicos ancestrales fueron ignorados, implicando reducciones y desplazamientos así como dificultades y dilación en el acceso a las tierras.

“Corrimiento de alambrados”, “firma de papeles”, “desalojos” y “quema de *ruka* / casas”, así como diversas operaciones fraudulentas en las que intervinieron abogados y funcionarios, fueron y son algunos de los mecanismos llevados adelante por instituciones estatales y por agentes privados que han ido cercenando compulsivamente los usos del territorio y los modos de ocupación.

Un *lamgen* [hermano] recuerda:

Cuando llegó Parques Nacionales, sí, nosotros vivíamos allá, a nosotros nos desalojaron. A nosotros nos quemó la casa el gringo ese que ahora está más muerto que todos [...]

Y el logko Antriao reflexiona:

No comprendíamos la importancia que tenían los papeles escritos por los *wigka*. Porqué se esmeraban en que nuestros ancianos firmasen con el dedo. Ahora nos damos cuenta que esos papeles eran el desalojo, que nos arrojaban del territorio por el afán de unos pocos en esquilmarlos.

Fuente: ODHPI (2013: 75)

Muchos grupos sólo accedieron a la tierra a través de permisos precarios de ocupación,¹⁵ lo que implicaba a su vez el pago de pastaje. En algunos casos, incluso, se vieron obligados a arrendar a privados tierras de las que habían sido tradicionalmente ocupantes.

Estas condiciones y mecanismos implicaron una ruptura del vínculo material y simbólico con la naturaleza que permitía la sustentabilidad de las comunidades. No sólo se vio limitado el acceso a diversidad de recursos (restricciones para la cría de animales y la realización de distintos tipos de cultivos; para la caza y la pesca; la extracción

de madera; recolección de frutas y frutos, hongos y otros vegetales, particularmente de *baweh* [plantas medicinales]), sino que tuvo impacto en las prácticas vinculadas a *kvme kvzaw* [saber trabajar].¹⁶

La imposibilidad de sostener una autonomía alimentaria y económica llevó a la larga a la erosión de los patrones de vida tradicionales y comunitarios en muchos *lof*, así como a la expulsión de gente, ya que debían encontrar otros medios de vida –como peones asalariados, servicio doméstico o empleados estatales–, lo que en muchos casos produjo y sigue produciendo actualmente la migración estacional o

permanente hacia centros urbanos. Quedaron así afectadas prácticas tradicionales vinculadas a *epvnpvlekejuwn* [trabajar en reciprocidad], tales como *mapu kvzaw* [siembra colectiva], *mingako* [trabajo comunitario en la trilla], *rukan* [construcción colectiva de la casa], *kujñ kvzaw* [trabajo colectivo con animales].

Por otra parte, en el proceso de recomposición de los *lof*, muchas veces no resultó posible para las familias regresar al territorio antes ocupado; convergieron entonces en un mismo espacio familias con distinto *kvpan* [origen familiar] y *tuwvn* [origen territorial], resultando afectados los principios de la organización socioterritorial

La comunidad “inexistente”

Así es como muchas veces los medios de comunicación masivos refieren al *lofce* Campo Maripe, dando cuenta de una de las problemáticas más graves que enfrenta el pueblo *mapuce* en Neuquén: la falta de reconocimiento.

Este *lof*, ubicado en el paraje Fortín Vanguardia, a unos 10 kilómetros de Añelo, remonta su historia al año 1927, momento de la reorganización espacio-territorial de las comunidades *mapuce* luego de la consolidación de los estados nacionales argentino y chileno.

Hasta mediados de la década de 1970, el *lof* pudo desarrollar sus actividades comunitarias de modo más o menos tranquilo, dedicándose principalmente a la cría tradicional de ganado. Su presencia quedó plasmada en diversos documentos estatales, como mapas, solicitudes de tierra, liquidaciones de pastaje y posteriormente arrendamientos. A partir de esa década, se desencadenó un proceso de despojo territorial avalado por la suspensión de derechos propia de la última dictadura cívico-militar. Debido a ello, algunas familias abandonaron su territorio y se integraron a la vida en las ciudades, mientras que otras pusieron en marcha diversas estrategias para mantener su forma de vida tradicional y continuar en vinculación permanente con su territorio.

Desde fines del siglo XX, las familias que actualmente integran el *lof* Campo Maripe llevaron a cabo distintas acciones de recuperación, sin que en principio tuvieran gran trascendencia. Recién en el 2012, la comunidad empezó a tener presencia mediática y atención estatal, a partir de los anuncios de explotación de hidrocarburos no convencional de la formación Vaca Muerta en Loma Campana –nombre “petrolero” del antiguo paraje Fortín Vanguardia–. Tanto el Estado como los medios de comunicación se refirieron a esta comunidad como “familia” o como “antiguos pobladores”, desconociendo su carácter *mapuce*.

A partir de haber quedado en el centro geopolítico del proyecto hidrocarburífero nacional, la situación del *lof* cambió drásticamente y sus integrantes se vieron forzados a realizar una serie de acciones directas para proteger y preservar su territorio, y al mismo tiempo lograr su reconocimiento. En octubre del 2014 lograron el reconocimiento como comunidad. Sin embargo, sólo les fueron reconocidas 64 hectáreas de las 10.000 determinadas por un relevamiento territorial realizado en 2015; estas 64 hectáreas corresponden a la zona de viviendas, quedando afuera los puestos y las tierras necesarias para las actividades de pastoreo; hasta el 2012, el pastoreo extensivo, principal actividad económica de la comunidad, se realizaba principalmente en la zona en donde actualmente se lleva a cabo la explotación hidrocarburífera. El territorio ha sufrido contaminación, erosión, apertura de picadas y tránsito constante, lo que provocó gran mortandad de animales y pérdida del acceso al territorio, ya que en más de una ocasión se ha visto ocupado por fuerzas de seguridad.

La adquisición de tierras aptas y suficientes para que la comunidad pueda proyectarse con identidad aún está en puja.

16. *Kvme kvzaw* [saber trabajar] significa que el trabajo es considerado como felicidad, es festejar que el territorio entrega todo para vivir bien, es una forma de crecimiento. Por eso en la cultura *mapuce* se habla de *kimkantun* [aprender jugando]; la labor de los adultos y de los niños no es compatible con la apropiación de las fuerzas para trabajar que como personas poseen, sino que es un modo de contactar con otras fuerzas y retroalimentarse. Entonces, el trabajo para los niños no es explotación, sino un momento donde comparte con su familia o en el ámbito comunitario valores y principios como el *kejuwn*. *Kejuwn* se refiere a una norma de ayuda mutua que se traduce en una actitud de servicio hacia la comunidad o a la sociedad *mapuce* en general.



Choif Huenaiuen, *Lof Puel Puy*

Lof Campo Maripe.

mapuce. Esta situación que muestra el impacto de los procesos de desestructuración sufridos, también hace visibles las estrategias de resistencia y el dinamismo de la sociedad *mapuce* que se expresó en la conformación de nuevos *lof*.

Las escuelas y las iglesias (inicialmente la católica y más tarde las evangélicas, de fuerte presencia hoy en las comunidades) también tuvieron su parte en estos procesos al sostener prácticas que negaron, estigmatizaron o prohibieron el ejercicio del *mapuce kimvn* y las prácticas propias del sistema de vida *mapuce*.

Todo esto derivó en muchos casos en la dificultad de sostener las lógicas comunitarias y en la disgregación de los territorios ante los avances privados, que no escatimaron el recurso a maniobras fraudulentas o la simple ocupación progresiva bajo la anuencia o la ignorancia de las autoridades y la justicia.

En 1964, pasados nueve años de la provincialización de Neuquén, el gobierno neuquino promulgó el decreto N° 737 de Reserva de Tierras a favor de dieciocho *lof*. Este decreto les concedió la "utilización permanente y definitiva de las tierras que ocupan en comunidad" y estableció obligaciones de mejoras. A los fines de la titulación, se impulsó la organización comunitaria bajo la forma jurídica de "asociaciones civiles", lo que supuso un nuevo embate a las formas tradicionales de organización y sus autoridades. En cuanto a su ubicación, la mayoría de las tierras asignadas se encuentran en áreas cordilleranas y de meseta, poco aptas para la agricultura y la ganadería.

Pese a esto, la actividad preponderante en los *lof* es la cría de chivas y, en menor medida, de ovejas, caballos y vacunos, actividad que se caracteriza —como ya se dijo— por la trashumancia estacional. También se realizan trabajos de agricultura, principalmente de huerta y producción de forraje. Esta producción está destinada al uso doméstico y a la venta en pequeña escala para la autosubsistencia.

El arte *mapuce*, principalmente el tejido en telar, la platería y el tallado en madera, son comercializados en pequeña escala como artesanías en distintos comercios y eventos que forman parte de la oferta turística de la provincia. Los centros turísticos más importantes —San Martín de los Andes, Junín de los Andes, Villa La Angostura y Villa Pehuenia— se encuentran cercanos o directamente emplazados sobre varios *lof*; muchos de sus integrantes se incorporan a esta actividad como trabajadores en las propuestas

empresariales. La industria turística es actualmente uno de los factores de mayor presión sobre territorios comunitarios: espacios utilizados tradicionalmente por *lof* se convierten en recursos codiciados en el mercado. Frente a esto, además de procurar el resguardo de los territorios, algunos *lof* intentan generar proyectos más autónomos y autosustentables, desde la propia cosmovisión.

Otro punto crítico en relación con el territorio resulta del avance de la explotación hidrocarburífera, actualmente bajo la forma de la hidrofractura, y otros proyectos de megaminería. La explotación de hidrocarburos es de larga data en la provincia y afecta sustancialmente a los *lof* ubicados en la zona centro, que están sujetos a múltiples formas de degradación y contaminación de sus territorios, que afectan gravemente desde la producción de ganado menor en la que basan mayormente su subsistencia hasta la salud de *pu ce* [personas].

Reafirmación y proyección del pueblo *mapuce* en Neuquén

Las décadas de 1980 y 1990 marcaron un importante proceso de organización del pueblo *mapuce* en Neuquén y de construcción de una política autónoma a través del fortalecimiento de las propias instituciones. En este periodo adquirió protagonismo la Confederación *Mapuce* de Neuquén,¹⁷ que nuclea a los *lof* y sus autoridades políticas y filosóficas.

Entre 1991 y 1992, en el marco de la movilización de los pueblos originarios a nivel continental en respuesta a la celebración del "V Centenario", se realizaron encuentros en *Puel Mapu* y *Gulu Mapu* en los que se definió la *wenu foye* [símbolo político filosófico del pueblo *mapuce*]. La *wenu foye* flamea en muchas instituciones educativas tanto rurales como urbanas junto con las banderas argentina y provincial.

En 1991, tuvo lugar en la ciudad de Neuquén el "Reencuentro del Pueblo Nación *Mapuce*", que reunió comunidades y autoridades de *Puel Mapu* y *Gulu Mapu*, con un fuerte impacto a nivel político y filosófico. Por una parte, se fortaleció y visibilizó la afirmación del pueblo *mapuce* como pueblo originario preexistente a los estados argentino y chileno; desde las organizaciones *mapuce* se afirmó

17. Se conformó en 1971, con el nombre de Confederación Indígena Neuquina, en el marco de un "Cursillo para líderes indígenas" convocado por el Obispado de Neuquén. Su denominación refiere al proyecto de *Kajfukura* [Calfucurá] de construir una confederación de identidades territoriales del pueblo *mapuce*.

Explican las autoridades que la *wenu foye* es un símbolo político filosófico que reafirma la existencia y proyección del pueblo *mapuce* como nación originaria.

Los colores simbolizan distintos aspectos de la cosmovisión *mapuce*:

- **Coz [amarillo]:** está asociado al *kulxug* que ocupa la parte central de la *wenu foye* y representa la fuerza de *antv* [sol].
- **Kajfv [azul]:** representa a *Wenu Mapu* [tierra de arriba] y *Ragiñ Wenu Mapu* [parte media de la tierra hacia arriba]; también representa la existencia de *ko* [agua] en sus diversas formas (*lewfv* [río], *xayenko* [cascada], *lafken* [mar, lagos]).
- **Karv [verde]:** representa a *Wente Mapu*, espacio donde se desarrollan *ixofij mogen*, incluidas *pu ce* [las personas].
- **Kelv [rojo]:** representa a *Mvñce Mapu* [tierra de abajo]; también simboliza la historia del pueblo *mapuce*: **pasado**, por la sangre derramada en defensa del territorio; **presente**, la preexistencia del pueblo, la reivindicación y fortalecimiento de la identidad; **futuro**, a través de *pu wecekece* [nuevas generaciones] que proyectan el pensamiento filosófico-político del pueblo *mapuce*.

Ñimin [diseños en telar]: simbolizan el principio del sistema de escritura del pueblo *mapuce*.



Wenu foye

la tríada “pueblo-territorio-autonomía” como núcleo central del reconocimiento de derechos y como punto ineludible para la proyección de la interculturalidad, entendida como una nueva relación entre pueblos que se construye en distintos ámbitos: económico, político, jurídico, educativo, de salud.

A la vez, se profundizó el fortalecimiento cultural a través de la recuperación del mapuzugun, del *bawehtuwvn* [sistema de

salud *mapuce*] y de la práctica de *gejupun* [ceremonia].

A partir de 1992, la celebración del *Wiñoy Xipantv* [vuelta del sol], que históricamente había tenido un carácter familiar, se retomó con carácter comunitario; se convirtió así en una estrategia de fortalecimiento y de visibilización en la sociedad neuquina, donde fue conocida como “Año Nuevo Mapuche”. El *Wiñoy Xipantv* se celebra en coincidencia con el solsticio de



Confederación Mapuce de Neuquén

“Reencuentro del Pueblo Nación Mapuce” en Neuquén.

invierno; expresa el *mapuce kimvn* acerca de los ciclos del *Waj Mapu* y el compromiso de *pu ce* en su renovación.

Explica una ñaña:¹⁸

En el *wiñoy xipantv* vamos de madrugada a lavarnos, bañarnos, a *lewfv* [río], a *wvfk* [vertiente], a *baſken* [lago] porque *kuyfike-ceyem* [nuestros mayores] nos enseñaron que es *bawehko* [agua curativa] porque es el momento justo en que comienza la renovación para *ixofij mogen*. La familia se reúne, comparte alimentos, *purun* [danza] y *vlkantun* [canto] celebrando el nuevo ciclo que comienza.

La celebración del *Wiñoy Xipantv* adquirió también un carácter intercultural y político al abrirse un espacio de participación a la sociedad *no mapuce*, como invitación a comprometerse con el espacio territorial hoy compartido y en particular en defensa del agua como elemento vital. En esta instancia, se invita a los concurrentes a llevar semillas para ofrecer al río u otras fuentes de agua, a participar del *purun* y compartir alimentos.

Fruto de este proceso, en el año 2011 y a partir de un proyecto presentado por el Centro de Educación *Mapuce Norgvlamtuleayin*, se estableció el 24 de junio como día no laborable para la población *mapuce* de la provincia.

Otra muestra de estos procesos de recuperación y fortalecimiento del *mapuce kimvn* y de su proyección autónoma en un espacio intercultural, puede verse en la organización del *Meli Folil Kvpan* [Registro Civil *Mapuce*] en el 2006. De la misma forma, el *gejupun* en *Lanvn* [Lanín], a partir del 2008, supuso tanto un fortalecimiento de lo propio, como una expresión de las experiencias de relación intercultural, ya que se hizo posible en el marco del Plan del Comanejo del Parque Nacional Lanín. Este plan fue iniciado en el 2000, a propuesta de organizaciones *mapuce*, para superar formas de gestión que implicaban una subordinación de los *lof*; significó un cambio en los procesos de toma de decisiones sobre cuestiones tales como el rol del guardaparque, el manejo ganadero, el aprovisionamiento de leña, que involucró a las autoridades de Parques Nacionales, y a comunidades y organizaciones *mapuce*.

18. Forma cariñosa de dirigirse a una mujer adulta.



A partir 1992 se profundizaron también los procesos de resguardo territorial. En 1994, el *lof Kajfukura* elaboró el primer estatuto autónomo, en contraposición a los estatutos elaborados desde la figura de asociación civil. En 1995, tuvo lugar la recuperación de 42.000 hectáreas en Pulmarí (Aluminé) y la puesta en marcha de un plan de vida desde la cosmovisión *mapuce*, que transformó la gestión del territorio. De allí en más se sucedieron acciones en distintos espacios territoriales. Estas acciones resultan particularmente relevantes porque generan propuestas que, partiendo de un fortalecimiento de lo propio, presentan alternativas y acciones concretas para una construcción en la que autonomía e interculturalidad resultan términos inseparables.

En estos procesos, se reorganizan comunidades y se hacen visibles nuevos *lof*. Surge entonces el asombro y la negación: “¡Si acá nunca hubo mapuches!” y “Estos qué van a ser mapuches; lo único que quieren es quedarse con la tierra”. Negaciones de este tipo ocultan los procesos de discriminación que llevaron a

la invisibilización de la identidad *mapuce* como estrategia de resistencia o a su negación como resultado de la imposición cultural y la estigmatización. Tampoco tienen en cuenta los cambios en el contexto, que expresan tanto un nuevo marco normativo nacional e internacional de reconocimiento hacia los pueblos originarios, como procesos económicos que generan nuevas presiones hacia el territorio y que se traducen en situaciones de vida intolerables.

Pero fundamentalmente desconocen el proceso organizativo del pueblo *mapuce* a nivel provincial así como la profundidad histórica y el carácter dinámico de la sociedad *mapuce* y de la constitución de los *lof*.

Una muestra del dinamismo de la sociedad *mapuce* puede encontrarse en la conformación de *lof* en las ciudades. Para quienes eligen o se ven obligados a migrar a las ciudades, esto significa la imposibilidad de sostener las prácticas cotidianas de vinculación a *lofmapu* y a *lofce*. Retomar estas prácticas, reinventándolas en un contexto complejo y hostil, ha sido el desafío de generaciones de adultos y de jóvenes.

Momento del *purun* en la celebración intercultural del *Wiñoy Xipantv* [vuelta del año] en Neuquén.



En Villa La Angostura, ¿nunca hubo *mapuce*?

Villa La Angostura es uno de los más importantes destinos turísticos de Neuquén, famosa por el centro de esquí de Cerro Bayo y por el bosque de arrayanes. En los últimos años, saltó a las noticias no sólo por sus bellezas naturales, sino por las reivindicaciones territoriales del *lof* Paicil Antriao y los conflictos que de allí se derivaron, los que ubican a la comunidad como una de las que afronta mayor cantidad de procesos judiciales en la provincia.

Pese a que una de las calles de Villa La Angostura lleva por nombre Cacique Antriao, uno de los argumentos recurrentes para deslegitimar los reclamos fue la afirmación de que en Villa La Angostura “nunca había habido mapuches”.

En realidad, la misma Villa se encuentra asentada sobre parte del lote Pastoral N° 9 que fuera otorgado por Roca en 1902 a los *logko* Antriao y Paicil en retribución a los servicios prestados en 1897 a la Comisión de Límites argentina (como botero y baqueano, respectivamente). Paradójicamente, este hecho que avala los actuales reclamos territoriales de la comunidad en la zona, puede considerarse en sí mismo un despojo, ya que implicó una drástica reducción del territorio ancestral. Despojo que continuó, ya que en 1903 se convirtió prácticamente la mitad de dicho lote en “reserva fiscal” para la proyección del ejido urbano que hoy es Villa La Angostura. Finalmente, procesos fraudulentos de sucesión y de venta, cesiones bajo engaños y presiones, llevaron a la disgregación del territorio restante, que pasó de las 625 hectáreas otorgadas a las 125 hectáreas actualmente en conflicto.

Muchas personas se vieron violentamente obligadas a dejar sus *ruka* [casas] o, ante las presiones, decidieron abandonar sus tierras a cambio de un plan de vivienda. También se vieron impedidas de hacer actividades de pastoreo, recolección, cultivo –e, incluso, entretenimiento y sociabilidad– en espacios utilizados tradicionalmente por la comunidad, o dejaron de hacerlo a fin de no entrar en conflicto con los nuevos vecinos y propietarios de las tierras, terminando en muchos casos como empleados de aquellos. Así, se fueron erosionando las formas de vida comunitaria y el sentido de pertenencia.

En este proceso, dos espacios particularmente relevantes en términos espirituales fueron afectados.

Por una parte, el *eltuwe* [cementerio] del *lof* fue removido en el año 1957 para dar lugar a la construcción de la Villa. El *eltuwe* es el lugar donde se deposita el cuerpo de los integrantes de una comunidad que emprenden su viaje hacia la dimensión espiritual para comenzar un nuevo ciclo de vida junto a sus antepasados, desde donde seguirán entregando consejos, conocimientos a través de *pewma* [sueños] a sus descendientes. Esta fue una situación especialmente traumática, tanto por el valor espiritual del *eltuwe* como por la violencia del traslado.

Por otra parte, el *rewe*, el espacio de comunicación con las demás vidas del territorio, quedó bajo el control de un propietario privado, quien no sólo cercó el terreno impidiendo el acceso, sino también intentó arrasar con ese espacio. En el año 2011, la Corte Interamericana de Derechos Humanos hizo lugar a un recurso del *lof* a fin de garantizar el acceso y la seguridad de la gente para realizar *gejupun*, lo que hasta el momento no se ha cumplido.

Pese a la profundidad histórica del despojo, las consecuencias sobre las condiciones de acceso al territorio se hicieron sentir más agudamente ante el crecimiento de la actividad turística en la Villa, en los últimos 30 años.

Como expresara el *logko* Ernesto Antriao: “Nadie iba a pensar en la situación a la que íbamos a llegar con el territorio, estaba todo muy tranquilo, no valía nada, a nadie le interesaba un metro de tierra y hoy te matan por un metro de tierra” (ODHPI, 2013)

Estas situaciones llevaron a la movilización y reorganización comunitaria, que se plasmó en su reconocimiento por parte del Estado en 2007 a través de la inscripción en el RENACI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas).

Si visitan Villa La Angostura y se detienen en Plaza San Martín, recuerden que allí, según se afirma, enterrado bajo un *maiten* se encuentra el antiguo *logko* Ignacio Antriao, entregando su fuerza.

En este mismo sentido, puede considerarse la actual distribución en zonales de los casi sesenta *lof* que forman parte de la Confederación *Mapuce* de Neuquén. Esta organización retoma las identidades territoriales ancestrales y las proyecta en el proceso de organización actual.

En el año 2006, al realizarse una reforma de la constitución provincial, a instancias de la

movilización *mapuce* y el arco de solidaridades con distintos sectores de la sociedad neuquina que logró generar, se incorporó en la sección de derechos y garantías el reconocimiento de la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas neuquinos como parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial”, garantizando los derechos a una educación bilingüe, a la personería jurídica de las comunidades, a la

posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan. Sin embargo, no

existen políticas que permitan dar un cabal cumplimiento a estos derechos.

Ailin Piren Huenaiuen



Recuperación territorial
en Pulmarí.

Pueblo *mapuce*, interculturalidad y educación en Neuquén

Lengua, conocimiento, identidad: retos para una educación intercultural

La escuela, como espacio educativo privilegiado y excluyente en las sociedades modernas, con su carácter monocultural y su presión hacia la asimilación, significó históricamente un fuerte embate hacia las formas propias de educación, así como también hacia el *mapuce kimvn* [conocimiento *mapuce*] y el mapuzugun [idioma *mapuce*].

Es necesario pensar cómo casi toda una generación definió la negativa a transmitir el mapuzugun a *pu picikece* [niños, niñas] como forma de eludir la discriminación (e incluso las represalias del *wigka*) y de evitar el fracaso escolar.

Cuenta el *logko* Ernesto Antriao:

[...] en la casa de mis abuelos se hablaba la lengua; ya no en los hijos, muy por encima, palabras, pero ya no se hablaba. Y yo me acuerdo que se hablaba en lengua entre ellos pero a nosotros nos rajaban para afuera [...] pienso que ellos tenían miedo o les prohibieron que enseñen lengua a sus hijos; en la escuela ni hablar, eso no [...].

Porque la famosa “Conquista del Desierto”, a nuestros viejos los mataron, o los callaron para siempre, que no indiquen, que ni hablen; y después, en las escuelas, ya nos insertaron digamos que... todo lo *wigka*; y así estamos y así es que venimos prohibidos, y por eso estamos como estamos, porque se nos prohibió a los viejos, totalmente prohibido hablar mapuzugun.

Entonces, qué corno, teníamos que no saber [...] hoy estamos y decimos sí, es cierto que hoy no sabemos [...] todo el mundo ni siquiera sabe decir “buen día” en mapuzugun, pero alguien tiene esta culpa, hay un culpable de esto, y yo no se la cargo tanto a los ancestros viejos, sino el *wigka* mismo que hizo este trabajo y nos insertó todo, nos insertó la bandera y nos insertó el himno, y nos insertó las fiestas cívicas, y nos insertó todo... (ODHPI, 2013)

Como consecuencia de este proceso, según estiman las organizaciones *mapuce*, existiría cerca de un 70 % de la población *mapuce* que no habla mapuzugun. En Neuquén son pocos los *lof* en los que el mapuzugun conserva su carácter de lengua materna; de hecho, al entrar a la escuela, la mayoría de los niños *mapuce* son hablantes exclusivos de castellano, y sólo en algunos casos del mapuzugun como primera o segunda lengua.

Esta ruptura en la transmisión del mapuzugun tiene impacto en la producción y circulación del *mapuce kimvn* ya que el idioma resulta un vector fundamental de la cosmovisión y el conocimiento: las palabras en mapuzugun se imbrican en la práctica de *gejupun*, ámbito fundamental de la educación autónoma, y expresan conceptos e ideas que no tienen una traducción literal al castellano; la traducción se configura como una problemática insoslayable, y la recuperación del mapuzugun como una necesidad en el fortalecimiento del *mapuce kimvn*.

En la actualidad, es posible reconocer un proceso de revitalización del mapuzugun, que se expresa no sólo en las demandas realizadas al sistema educativo, sino fundamentalmente en los esfuerzos llevados adelante por adultos y jóvenes para la recuperación del idioma; estos esfuerzos se orientan fundamentalmente a fortalecer las formas tradicionales de la educación autónoma (lo que ha implicado procesos de investigación y descolonización del *mapuce kimvn*) pero también incorporan a dicha educación nuevos formatos y estrategias, tales como talleres y clases de mapuzugun, producción de materiales escritos, utilización de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Importante es destacar la incidencia de *pu lof* que se desarrollan en las ciudades, especialmente en Neuquén capital, donde se encuentra el Centro de Educación *Mapuce Norgvbamtuleayñ*, que desde la década de 1990 realiza un trabajo de fortalecimiento de la educación autónoma; a partir del acompañamiento de sus hijas e hijos en la escolarización, han ido proponiendo modificaciones en prácticas escolares (tales como los actos escolares, de colación, promesa a la bandera,

donde se incorpora el uso de la *wenu foye* y de la vestimenta *mapuce* como afirmación de la identidad) y acercando aspectos del *mapuce kimvn* a las instituciones escolares de la ciudad de Neuquén, en las que históricamente se ha construido una invisibilización de la identidad *mapuce*.

El sistema educativo resulta interpelado por estas historias y procesos. Aunque a nivel provincial no se cuenta con estadísticas abarcativas que desglosen la situación de los estudiantes *mapuce*, a partir de datos parciales se puede afirmar que sigue siendo mínimo el porcentaje de jóvenes *mapuce*, en particular de comunidades, que logra finalizar sus estudios secundarios y acceder a estudios terciarios. Esta situación conjugada con las demandas de reconocimiento del pueblo *mapuce* en Neuquén y los trayectos realizados por distintas instituciones escolares y colectivos docentes, ha llevado al replanteo en distintos niveles y espacios institucionales del papel de la educación escolar.

Estas preocupaciones han llevado, por ejemplo, a que en la reforma curricular llevada adelante en los Institutos de Formación Docente de la provincia en 2009, se incorporara a la formación para los niveles Primario e Inicial, el Seminario de Interculturalidad y Derechos Humanos, con una carga horaria de dos horas semanales y una perspectiva que enfatiza en el reconocimiento del pueblo *mapuce* como pueblo originario. O a la puesta en marcha de la primera experiencia escolar de alfabetización en mapuzugun en la provincia, desafío que es llevado adelante en forma autogestionada por la institución.

Estas son algunas muestras de proyectos educativos que cuestionan la matriz escolar homogeneizante y, desde una diversidad de perspectivas y formatos, intentan abrir un espacio a la cultura, conocimientos y educadores *mapuce* en las instituciones escolares, proyectándose hacia una educación intercultural. De estas cuestiones se ocupa esta última parte del fascículo, dedicando un primer apartado a la educación autónoma *mapuce* para luego presentar algunos aspectos de las propuestas existentes en educación intercultural.

Kimeltuwnv zugu

Una *lamgen* [hermana] afirmaba: “Si después de tanto genocidio y asimilación, seguimos existiendo como pueblo, es porque tenemos nuestra propia forma de educarnos”.

Kimeltuwnv zugu refiere al modelo educativo *mapuce* basado en la manera propia de ver el mundo y mediante el cual las personas adquieren *kimvn* para poner en ejercicio principios y valores que se encuentran en el *Az Mapu* [ordenamiento de la naturaleza]. De esta manera, se inculca a *pu picikece ka wecekece* [pequeños y adolescentes] los principios y valores del *mapuce az mogen* [modelo de vida *mapuce*], pautas culturales que se deben respetar en todos los ámbitos:

- *Yamwvvn* y *ekuwnv*: respeto, reciprocidad hacia *ixofij mogen*.
- *Poyewvn*: amor, cariño.
- *Yewewvn*: honradez, vergüenza en el plano de lo social.
- *Nor*: rectitud.
- *Yam mapun*: respeto al espacio territorial.

Una *kimeltufe* [educadora *mapuce*] explica: *Tayñ mapuce kimvn* [nuestro conocimiento] es entregado de diversas maneras a través del *mapuzugun* [idioma] de todas las vidas.

Por eso tomamos como ejemplo la vida comunitaria de *pu coyke* [ñandúes]; escuchamos la voz de la tierra cuando se manifiesta a través de *pijañ mawiza* [volcán]; atendemos las señales de *pu vñvm* [los pájaros] que guían nuestro andar en el territorio.

Siempre *pu newen* [todas las vidas] nos están enseñando cómo vivir una vida ordenada y de respeto a lo que nos rodea.

Para eso educamos a nuestros *picikece, wecekece* [nuevas generaciones].

El desequilibrio se produce por incumplimiento de *gvbam* [consejos] de *pu fvtakece* [mayores].

(Intervención en Taller de Educación Autónoma *Mapuce*, Neuquén, 2013)

A través del *kimeltuwnv*, el pueblo *mapuce* busca formar *kvme ce* [buenas personas] en el más amplio sentido de la palabra. *Kvme ce* no sólo se refiere a que la persona debe ser generosa, respetuosa, cariñosa, tomar la vergüenza como valor, sino que además debe ser capaz de proveerse de bienes materiales tomando de su *mapu* [territorio] lo justo y necesario para un *kvme felen* [bienestar integral].

Desde esta visión además se transmite el respeto a *kake mogen* [otras formas de vidas], *kake mapu* [otras identidades territoriales], *kake xipa ce* [gente de otro origen, de otras culturas]. Tempranamente se enseña a *pu picikece* y *wecekece* [niños, niñas y adolescentes] estos valores para que cuando grandes sean reconocidos

como *kvmece* [persona fortalecida en principios y valores propios de su cultura]. Para que respeten y cuiden su entorno natural, su familia, su *lof*, es indispensable que conozcan su *tuvvn* [origen territorial] y su *kvpan* [origen familiar], ambos portadores de *kimvn*, que debe ser transmitido de generación en generación.

Los responsables primarios de la educación son los padres, quienes además son evaluados de acuerdo con la crianza que les dan a sus hijos por sus propios padres, abuelos y demás ancianos de su *lof*. La educación *mapuce* no se termina a cierta edad, sino que posee ciclos; trasciende la vida en esta parte del *Waj Mapu* y continúa aún después de lo que se entiende como muerte. *Pu kuyfike ceyem* [los antepasados] siguen entregando *gvbam* [consejos] a sus descendientes a través de *pewma* [sueños].

El pueblo *mapuce* reconoce como principio mayor a la dinámica de la organización de *Waj Mapu*. Esa organización circular se representa en cada *rewe* [espacio de comunicación con los demás *newen* del territorio]; en el *rewe* se representan las vidas existentes en ese espacio con las cuales los miembros de un *lof* se comunican en *mapuzugun* para agradecer o para pedir por la salud, por los alimentos, por el clima, por los animales, etc.

Kisugvnewkvlelay ta ce: “las personas no se mandan solas”. Es un principio que significa que las orientaciones para un buen vivir provienen de *pu fvtake ce* [generaciones de adultos], en el mismo sentido que *kisugvnewkvlelay ta mapu* hace referencia a que cada espacio territorial posee *gen* [vidas protectoras]. No es conveniente transgredir este ordenamiento, dado que al hacerlo se compromete el equilibrio de esas vidas, lo que lleva a sufrir enfermedades, pobreza, etc. Esta concepción conlleva concretamente a *kvme felen* [estar bien en lo social, en lo espiritual y en lo económico].

Kimeltuvvn, como forma de transmisión del *mapuce kimvn*, tiene en cuenta la identidad territorial y la identidad familiar de *pu picikece*. Lo que implica respetar su *az ce* [característica particular], toda vez que eso implique conocimiento previo que es heredado y que *pu kimeltufe* [educadores] deben fortalecer.

Todo este conocimiento que *ixofij mogen* entrega a las personas se recrea en diversos ámbitos comunitarios:

- **Katan kawñ** y **Bakutuvvn**: ceremonias donde se considera la entrada a un nuevo ciclo de vida de mujeres y varones jóvenes, en las que se entregan consejos a los jóvenes

Centro de Educación Mapuce Norgvhamtuleayñ



Gejupun en Payla Menuko [paraje Puente Blanco], *lof Kvrwigka* [Curruhuinca]. En el centro puede verse el *rewe*.



Centro de Educación Autónoma Mapuce Norgvamtuleayit

Encuentro de *palin*.

respecto a este nuevo ciclo, cuidados en cuanto a lo sexual, etc. En las mujeres se hace la perforación de las orejas; esta celebración tiene dos instancias, una de entrega de *kimvn* al momento del *katan* [perforación



Centro de Educación Autónoma Mapuce Norgvamtuleayit

Coyke *purun*.

de las orejas] y otra parte de índole festiva llamada *kawiñ*. En el año 2000, luego de cuatro décadas de ocultamiento por la imposición de otras prácticas religiosas, se retomó en Neuquén la realización de esta ceremonia.

- **Palin:** juego comunitario no competitivo, en el que se fortalecen los principios de solidaridad, respeto, cariño. Se juega en una cancha rectangular llamada *paliwe*, de más de 100 m de largo por aproximadamente 7 de ancho. Juegan dos equipos, cada uno ordenado por su *logkopalife* [autoridad en *palin*]. El juego consiste en llevar una pelota de madera llamada *pali* hasta la línea de fondo del equipo contrario empujándola con el *wiño*, semejante a un palo de hockey. Cada jugador debe confeccionar su *wiño*, para lo que tiene que conseguir la madera adecuada respetando las normas *mapuce* que regulan la relación de ce con otros *newen*: pedir permiso a *gen mapu* [protector del territorio], al que le debe ofrecer algo de su pertenencia en reciprocidad. Cada jugador tiene su *kon* [par oponente], a quien debe respetar y cuidar, evitando pegar, patear, empujar. Previamente al inicio del juego, se realiza *gejupun*, lo que marca el carácter claramente comunitario del evento; las *zomo* [mujeres] entonan *tayil* [canto al *tuvvn* y al *kvpan*] de *pu paliwe*. Luego de finalizar la ceremonia, los jugadores se ponen en el centro del *paliwe* y, alzando sus *wiño*, los chocan entre sí y hacen *afafan*, gritando *marici wew* [estaremos vivos] diez veces. No puede haber empate; sobre la base de los valores *mapuce*, se agasaja al equipo que pierde en el juego y al *lof* al que pertenece, con abundantes alimentos y obsequios, y se entregan consejos. A través del *palin* se afianza *koncotun* [amistad] entre *pu lofce*. En la actualidad, el *palin* también se practica como deporte en distintos ámbitos. En la provincia de Neuquén se realizan encuentros de *palin* entre escuelas de comunidades *mapuce*. En algunos casos, cuando la competitividad se convierte en el eje del evento, se tergiversa su sentido comunitario.
- **Coyke purun** [danza del ñandú]: se realiza en ámbitos de *gejupun* [ceremonia] y recrea la vida de *pu coyke* [los ñandúes]. Muestra cómo se da el proceso de cuidado y responsabilidad comunitaria: los huevos gestados por la *zomo coyke* [ñandú hembra], son

empollados por *wenxu coyke* [ñandú macho]; al nacer *pu picike coyke* [pichones de ñandú] estarán protegidos por todos los miembros de su familia. Esa vida comunitaria es la que el pueblo *mapuce* imita. Por lo tanto, la práctica de *coyke purun* no es sólo bailar, sino imitar esa vida en la vida social humana. A través de *purun ka vlkantun* [práctica del canto y danza], las *pu ce* [personas] se relacionan con las demás vidas. También existe innovación en la práctica de la música. Esto permite que se puedan seguir entregando mensajes tanto a través de la música tradicional como de la música fusión *mapuce*.

- **Pentukun:** [hacerse ver, darse a conocer]: parte del saludo protocolar *mapuce*. Es una forma de autoevaluación permanente que las personas realizan al contar sobre cómo está su familia, su comunidad, el territorio, los animales; si hay enfermedades, si la tierra sufre sequía o hay demasiada lluvia. Se da a conocer la situación sociocultural e incluso política del territorio al cual se pertenece.
- **Azvmkantun:** aplicación del *kimvn* teórico y práctico que confluye en la realización del arte *mapuce*, que realizan tanto mujeres como varones.
- **Wixal:** [tejido en telar]: se utiliza para confeccionar parte de la vestimenta *mapuce*, como *makuñ* [poncho], *xarilogko* [cintillo que se ata en la cabeza], *xariwe* [faja]. Los *ñimin* [diseños en telar] contienen conocimientos legados de generación en generación hasta la actualidad. Entre ellos, las identidades familiares y territoriales, el *tuwvn* y el *kvpan*. También a través de los *ñimin* se



Centro de Educación Autónoma Mapuce Norgubantuleayñ

identifica el rol de autoridad; por ejemplo, el diseño conocido como “guarda pampa” antiguamente identificaba a los *logko*.

Wixal [tejido en telar]. Taller de fortalecimiento del *mapuce kimvn* entre *lof* de distintos consejos zonales.

Puel Kona

Puel Kona es una banda *mapuce* formada en 2007 por siete jóvenes pertenecientes al *Lofce Newen Mapu* de Neuquén. Combina rock, cumbia, hip hop y ska con elementos tradicionales de la música *mapuce*. Puel Kona utiliza la música como herramienta de comunicación, lucha y resistencia. Las letras, que fusionan mapuzungun y castellano, van desde la denuncia del saqueo de las empresas petroleras y otras multinacionales, el etnocentrismo occidental o la persecución estatal que sufre la nación *mapuce* y el reclamo de la tierra que ancestralmente les pertenece hasta la descripción de su cosmovisión, la relación con la naturaleza y con el mundo. El carácter contestatario de las canciones se complementa con una diversidad rítmica y una impronta de alegría, la alegría que acompaña la lucha.

www.facebook.com/Puel-Kona-368020371176





Centro de Educación Autónoma Mapuce Norgyamtuleayin

Kimeltufe [educadora] con picikece [niños y niñas]. Al fondo: Mural Ruka Newen Mapu, Neuquén.

- **Wvzvvn:** [alfarería]: mediante la alfarería se construyen tanto los utensilios de uso cotidiano como los que se utilizan en *gejupun*. Por ejemplo, *metawe* [cántaro], *íve* [platiños], *caja* [olla].
- **Rvxan:** [orfebrería, trabajo en plata o alpaca]: se realizan *caway* [aros], *xarilogko* [adorno para la cabeza], *xapel* [pectoral], *tupu* [punzón]. Todos estos objetos, además

de ser joyas, tienen un valor espiritual y de protección para los varones y mujeres que los portan.

- **Mamvj kvzaw:** [tallado en madera]: es fundamental para la fabricación de instrumentos de percusión y de viento, como *kulxug* y *pvfijka*. También se confeccionan elementos para el uso hogareño (batea, cucharas, cucharones, entre otros).

Xeg Xeg y Kay Kay (epew)

Cuentan los *pu fvtakece* [ancianos] que en una oportunidad hace miles de años, los ríos y mares se salieron de sus cauces normales y el agua inundó todo *Waj Mapu*. Sucedió que *pu mapuce* ya no compartían ni vivían en comunidad. El egoísmo, la envidia y la agresión entre ellos y hacia *ixofij mogen* era lo que imperaba en cada *lof*. Por tal motivo, *Waj Mapu* comenzó a sufrir un gran desequilibrio. Y respondió despertando a *Kay Kay filu*, la serpiente que habitaba en lo más profundo del agua. Esta decidió terminar con *pu mapuce* y ahogarlos. Así, las aguas que obedecían sus órdenes comenzaron a cubrir la tierra. Sin embargo, en la cumbre de los cerros habitaba otra serpiente tan poderosa como *Kay Kay*. Era *Xeg Xeg*, y esta decidió dar otra oportunidad a *pu mapuce* y les aconsejó que se subieran al extremo de sus cerros. A medida que llovía, el agua iba cubriendo la tierra y *Xeg Xeg* crecía. Llovió varios meses sin parar. Las *ruka* [casas] se inundaban o se las llevaba el agua y los animales se ahogaban. Mientras el agua seguía subiendo, los *mapuce* apuraban su camino subiendo al lomo de *Xeg Xeg*, y se protegían de la lluvia y el sol. Mientras hacían esto, iban escuchando el grito de *Kay Kay* que le respondía a *Xeg Xeg*. Luego de varios meses en marcha, de pedir angustiados que el agua cesara, esta por fin se calmó. Los *mapuce* que no lograron subir, murieron alcanzados por las aguas y se transformaron en peces y en otros *newen* de mar. Finalmente fueron cuatro las personas que se salvaron: una pareja de ancianos, *Kuse* y *Fvca*, y una pareja de jóvenes, *Vjca Zomo* y *Wece Wenxu*. Los ancianos transmitieron sabiduría a los jóvenes y esto permitió que el *kimvn* se mantuviera y proyectara. Estos a su vez se lo comunicaron a sus hijos quienes seguirían poblando *Waj Mapu*, esta vez para mantener el equilibrio y la armonía de *ixofij mogen*.

Además de los conocimientos técnicos necesarios, la realización de cualquiera de estas formas de arte requiere poner en ejercicio principios y valores *mapuce*, como el respeto a *gen mapu*. Desde la lógica occidental capitalista, estas prácticas son folklorizadas, sus producciones consideradas artesanías y transformadas en mercancía, desconociendo el significado y el conocimiento del que son portadoras. Esta folklorización también se da muchas veces en relación con los *epew* [relatos]. *Epew* significa “verse” o “reflejarse”. Por lo tanto, los *epew* son reflejo, retrato de la identidad particular o colectiva, de la concepción *mapuce* de mundo, y no pueden considerarse como leyendas.

La finalidad del *mapuce kimeltuwvn* es educar para formar:

- **Kimce:** persona que pone en práctica los conocimientos transmitidos por sus padres y abuelos.
- **Newence:** persona fortalecida en su conocimiento e identidad, digna de imitar.
- **Norce:** persona recta, sincera, honrada.
- **Kvlfvnce:** persona atenta, ágil, amable, puntual
- **Kvmece:** persona transparente, comprensiva, solidaria; una persona íntegra en todos los aspectos.

Los “maestros de lengua y cultura mapuche” y la EIB

Las propuestas y disputas en torno a la educación intercultural en Neuquén emergen en un contexto altamente politizado, ya que se inscriben en los procesos de organización y las demandas por reconocimiento de derechos llevadas adelante por el pueblo *mapuce*.

En 1995, como respuesta a las demandas conjuntas de organizaciones del pueblo *mapuce* y del gremio provincial ATEN (Asociación de Trabajadores de la Educación del Neuquén), el gobierno provincial creó el cargo de “maestro de lengua y cultura mapuche”, que adquirió continuidad al constituirse, en 2000, la Dirección de Programas Educativos e Idioma Mapuche,¹⁹ bajo cuya órbita se implementó el Programa de Lengua y Cultura Mapuche. Este programa prevé la incorporación de la enseñanza del idioma y de elementos de la cultura *mapuce*. Esta articulación bajo la lógica de las materias especiales no

ha promovido una revisión más amplia ni una modificación sustancial del currículo escolar. Si bien a nivel de propósitos el Programa enunciaba la necesidad de integración institucional del maestro de lengua, no se previeron mecanismos específicos que permitieran un trabajo colaborativo entre docentes *mapuce* y no *mapuce*, que quedó librado a las condiciones e iniciativas de cada institución. La comunidad es la encargada de seleccionar al maestro, así como de removerlo cuando lo considere oportuno, y no existen requisitos específicos de acceso al cargo.²⁰ Tampoco quedaron definidas instancias de formación docente para los maestros de lengua. El trabajo de formación fue llevado adelante por la Dirección a través de “Encuentros Provinciales de Idioma y Cultura Mapuche”.

La situación en las escuelas que cuentan con maestro de lengua es heterogénea en cuanto a las formas de inserción de los maestros y las prácticas de enseñanza. En cuanto al primer aspecto, aún después de casi veinte años de experiencia, se sigue planteando como obstáculo la falta de reconocimiento por parte de las instituciones educativas de la organización comunitaria de los *lof* y sus autoridades, con las cuales debería darse una articulación, así como el desconocimiento que tiene la mayoría de los docentes no *mapuce* en relación con distintos aspectos del sistema de vida, la historia y la situación actual del pueblo *mapuce*. Por otra parte, las formas de inserción y de articulación entre los maestros de lengua y otros docentes varían según las escuelas, desde el planteo de instancias de trabajo conjunto hasta la más completa separación de tareas. Asimismo, se da gran heterogeneidad en las prácticas de enseñanza: en algunos casos está centrada en la cosmovisión; en otros se focaliza en la escritura y la enseñanza del vocabulario; otros maestros de lengua recuperan la dimensión de la oralidad propia de la transmisión en la cultura *mapuce*.

Más allá de esta heterogeneidad, una cuestión que comienza a adquirir cada vez mayor visibilidad es la tensión que existe entre una matriz escolar –fuertemente centrada en la escritura y la transmisión de conocimientos descontextualizados y objetivados como contenidos– y las lógicas epistémicas y educativas propias de la transmisión del *mapuce kimvn*, imbricadas en las prácticas y contextualizadas en un territorio y en la vida comunitaria.

El ingreso del mapuzugun en la escuela implicó la discusión acerca de cómo debía

19. Actualmente se denomina Dirección de Educación Mapuche e Interculturalidad. Tiene a cargo a los maestros de lengua que se desempeñan en escuelas primarias situadas en diversas comunidades en la provincia (aproximadamente 63 maestros en 50 escuelas) y a la Escuela de Arte Milenario, en la ciudad de Neuquén, en la que se desarrollan distintos talleres (de mapuzugun, de platería, telar, tallado de madera y salud) abiertos al público en general.

20. Estas características, que ubican al cargo por fuera de los marcos normativos vigentes en cuanto al acceso a la docencia, implican una precariedad en términos laborales de los maestros de lengua.

escribirse el idioma. En la actualidad, se utilizan distintos sistemas de escritura; el usado mayoritariamente es el Grafemario Unificado y Regionalizado para la Provincia de Neuquén, establecido por el primer director de Lengua y Cultura Mapuche, Bernardo Ñanco, desconociendo la decisión tomada por el XV Parlamento Mapuche, del año 2000, que decidió la utilización del grafemario Ragileo, en reafirmación de la facultad del pueblo *mapuce* para definir a través de sus instituciones el sistema de escritura del mapuzugun. Esta discusión, que tiene aristas tanto políticas como lingüísticas,²¹ sigue sin saldarse, expresándose en la coexistencia en las escuelas de distintas formas de escritura (que van incluso más allá del uso de estos dos grafemarios en disputa).

Por otra parte, la lógica del bilingüismo es criticada desde organizaciones del pueblo *mapuce* por no alterar sustancialmente la monoculturalidad del currículo escolar. Por el contrario, plantean que la posibilidad de una construcción intercultural en el campo educativo depende de dos procesos interrelacionados: el fortalecimiento de la educación autónoma y la construcción de una escolarización intercultural. La escolarización intercultural implicaría el reconocimiento de otros conocimientos, de otras formas de educarse, de otros educadores, además de los que la escuela ha legitimado históricamente. Pero este diálogo tampoco será posible si no existe un fortalecimiento del *mapuce kimvn* y de *kimeltuwun zugu*, fortalecimiento que el pueblo *mapuce* tiene derecho a llevar adelante en forma autónoma pero que requiere recursos aportados

por el Estado y de la responsabilidad de toda la sociedad.

Además del programa de maestros de lengua, existen experiencias en el ámbito escolar que se construyen con otras lógicas, en las que el eje central pasa por la transformación de las relaciones entre la escuela y la comunidad como punto nodal para la apertura de la escuela al *mapuce kimvn*. Algunas de estas experiencias fueron motorizadas por colectivos docentes de sostenida trayectoria y reflexión en el ámbito rural, en el que hicieron un camino en relación y compromiso con el pueblo *mapuce*.

Otras emergieron a partir de fuertes cuestionamientos de los *lof* a las lógicas institucionales y como salida a los conflictos planteados inauguraron formas inéditas de gestión que significaron la plena presencia de la comunidad en la institución, por ejemplo a través de la codirección de la escuela y/o la creación de comisiones interculturales; son experiencias que aún se encuentran recorriendo camino, como la de la escuela de Pampa del Malleo, *lof Paineofilu*, cercano a la localidad de Junín de los Andes.

En 2014 se sancionó la nueva Ley Orgánica de Educación de la Provincia de Neuquén (Ley N° 2.945) que se adecua a la Ley Nacional N° 26.206 en relación con la constitución de la Modalidad Educación Intercultural Bilingüe y la incorporación de la Educación Intercultural como contenido curricular transversal y obligatorio; queda abierto entonces un nuevo capítulo en términos de políticas públicas y un nuevo interrogante en torno a las formas que adoptará su implementación, su vinculación con las experiencias

Existe en la provincia de Neuquén una importante trayectoria en relación con la construcción de experiencias alternativas en el ámbito rural, sostenidas a través del diálogo entre *lof* y organizaciones *mapuce* y colectivos docentes, cuyos ejes pasan por la transformación de la relación entre escuela y *lof*, y la apertura de aquella al *mapuce kimvn*.

En 2002, la escuela del paraje Trompul, *lof Kvrwwigka*, en una gran fiesta, cambió su nombre: de "Parques Nacionales Argentinos" a "Kimtuin kom peñi huen" [Aprendiendo juntos en relación de hermandad]. La magnitud de este cambio sólo puede terminar de entenderse si pensamos que la escuela está en jurisdicción del Parque Nacional Lanín y es apadrinada por dicha institución. Este cambio se realizó en el festejo de su 20° aniversario, y supuso un intenso proceso que incluyó tanto trabajo áulico como en la comunidad, y la realización de distintos tipos de talleres que permitieron trabajar y problematizar la historia de la escuela, del *lof* y su espacio territorial, de Parques Nacionales, y de las relaciones históricas entre estas instituciones. También fue necesario retomar el sentido y las formas de dar nombre en la cultura *mapuce*, y trabajar sobre las relaciones intergeneracionales, para poder llegar a renombrar la escuela desde estos conocimientos y experiencias. Esto supuso la realización de talleres, proyectos de investigación, conversaciones con autoridades de Parques Nacionales, tareas que implicaron el involucramiento de niños, niñas, docentes, auxiliares de servicio, padres, madres, abuelos, abuelas, autoridades comunitarias, etc. Es decir, de la institución y la comunidad en su conjunto. Este suceso se inscribía a su vez en un proceso más amplio de reconocimiento activo de la diferencia desde 1988 y que en 1998 se articuló en un proyecto para trabajar la perspectiva intercultural. Este proceso supuso un trabajo constante de problematización de la identidad docente y de reflexión continua acerca de las decisiones que iban tomándose en el devenir del proyecto. Partiendo de que la identidad se construye siempre en relación, la escuela propuso como uno de sus ejes de trabajo la realización de encuentros: con escuelas de otros *lof*, tanto en la provincia como en Chile; con escuelas urbanas de la provincia y de otras ciudades; con escuelas de comunidades de otros pueblos originarios; y apostó a convertir estos encuentros en experiencias pedagógicas. Un aspecto fundamental fue la participación de la comunidad en la planificación y evaluación institucional, y el trabajo conjunto sobre los conflictos que fueron emergiendo, tales como los derivados de las diferentes perspectivas acerca de la relación entre niños/as y adultos sostenidas por docentes y por la comunidad.

21. En este sentido, partidarios del Grafemario Unificado alegan que atendería a las variaciones regionales de la lengua al permitir escrituras alternativas de un mismo vocablo (por ejemplo: 'domo' y 'zomo' [mujer] serían escrituras alternativas para las variaciones regionales en relación con los sonidos /d/ y /z/) y facilitaría el aprendizaje. En defensa del Ragileo, se plantea que al reasignar grafemas a fin de representar fonemas que no existen en castellano, permitiría conservar mejor la fonética del idioma evitando su castellanización (e incluso invitando a descastellanizarlo).

La Escuela Primaria “Mamá Margarita”, en Pampa del Malleo, fue gestionada hasta el 2006 por la congregación religiosa María Auxiliadora. A través de un proceso conflictivo, se transformó en la Escuela Primaria Común N° 357. El carácter religioso y el sistema de albergue producían el desarraigo familiar, comunitario y territorial, la erosión del *mapuce kimvn* y un violentamiento de la identidad de *picikece* [niños y niñas]. El punto máximo de este conflicto se alcanzó en el 2006, cuando la comunidad solicitó el retiro de las monjas, luego de una sucesión de situaciones que pusieron de relieve el desconocimiento histórico que la institución tenía de la comunidad y sus autoridades: la imposibilidad de la comunidad de hacer uso de las instalaciones, de participar y tomar decisiones en la escuela; la demolición de la antigua “escuela-rancho” que era parte de la historia e identidad comunitarias; la pretensión de sepultar una monja en la capilla que existía en el predio escolar.

En 2009, la congregación debió retirarse de la institución, que quedó en manos del Consejo Provincial de Educación. La resolución N° 1423/08 que dio origen a la Escuela Común N° 357, estableció el cierre del albergue, la participación de la comunidad, la conformación de una Comisión de Gestión Comunitaria e Intercultural y la incorporación de *kimeltufe* [educadores *mapuce*] en la planta funcional de la escuela.

Se incorporaron tres *kimeltufe*: una de telar, una de actividades prácticas y artísticas, y otra de mapuzugun; además se incorporó un *kimeltufe* como coordinador del Centro de Actividades Interculturales creado en la estructura edilicia del albergue. La Comisión de Gestión Comunitaria tiene como función la toma de decisiones en todo lo relativo a la institución, como cambios de turnos, proyectos institucionales, entre otros. Integrada por representantes del Consejo Provincial de Educación, de la Confederación *Mapuce* de Neuquén, el *logko* de la comunidad, la directora de la escuela, la supervisora escolar de la zona y los educadores *mapuce*, resultó una novedad con respecto a las formas en que históricamente se había trabajado la interculturalidad en la provincia, en tanto se habilitó la participación de las autoridades comunitarias y de la comunidad misma en la gestión escolar.

Otro aspecto importante es la apertura de la escuela para la realización de distintos eventos, propiciando la posibilidad de encuentros entre comunidades y entre escuelas que llevan adelante propuestas de educación intercultural bilingüe. En el Centro de Actividades Interculturales se reciben delegaciones de escuelas, tanto de la provincia como de otras partes del país, y se comparten actividades interculturales (charlas, teatro, recorridos por el territorio, confección de murales) que permiten un acercamiento al *mapuce kimvn*.

y programas educativos existentes, y la participación efectiva que tendrá el pueblo *mapuce* en estos procesos.

Así, en el campo educativo, como en otros campos, la interculturalidad se presenta como

un desafío y una nueva oportunidad para la construcción de vínculos renovados entre pueblo *mapuce* y sociedad neuquina.

Bibliografía

- Arias Bucciarelli, Mario (2011): "De 'espacio fronterizo' a 'territorio de conquista'. La incorporación del extremo noroeste de la Patagonia andina al estado argentino", *Bibliographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, N° 7, diciembre, Buenos Aires, Biblioteca Nacional Mariano Moreno. Disponible en: www.bn.gov.ar/revistabibliographicaamericana/documentos/2011/2-AriasBucciarelli-DeespacioFronterizo.pdf.
- Berho, Marcelo y Esteban Rivas (comps.) (1999): *Elementos para la cooperación con pueblos indígenas. El caso particular del pueblo mapuche*, Temuco, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.
- Blanco, Graciela (2008): "Políticas públicas y distribución de la tierra en la Patagonia norte: Neuquén, fines del siglo XIX y primeras décadas del XX", ponencia presentada en las Terceras Jornadas de Historia de la Patagonia, San Carlos de Bariloche, 6 a 8 de noviembre.
- Centro de Educación Mapuce Norgvbmamuleayñ - Coordinación de Organizaciones Mapuce (2000): *Educación para un Neuquén intercultural*, mimeo.
- Confederación Mapuce de Neuquén (2008): *Gejupun en Pijan Mawiza Lanvn*, comunicado.
- De Jong, Ingrid (2007): "Políticas indígenas y estatales en Pampa y Patagonia (1850-1880)", *Habitus*, vol. 5, N° 2, julio-diciembre, Goiania. Disponible en: www.plataformademocratica.org/Publicacoes/Publicacao_6934_em_12_05_2009_15_12_59.pdf.
- Delrio, Walter; Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Pilar Pérez (2010): "Del silencio al ruido en la historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina", ponencia presentada en el III Seminario Internacional, Políticas de la Memoria "Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria", Buenos Aires, octubre.
- Díaz Coliñir, María; Pablo Mariman Quemenado y Domingo Carilao Huiriqueo (2002): *Mapuce ñi tukulpazugun. Historia del pueblo mapuche*, Temuco, UFRO-CONADI.
- Díaz, Raúl y Graciela Alonso (comps.) (2004): *Construcción de espacios interculturales*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Equipo Interdisciplinar e Intercultural (2010): *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*, Neuquén, Confederación Mapuce de Neuquén.
- INDEC (2010): Censo Nacional de Población y Viviendas.
- ODHPI (2013): *De huellas y senderos. Informe final de los resultados del Relevamiento territorial, histórico y cultural de la comunidad mapuce lof Paicil Antriao*, Neuquén, ODHPI.
- Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNCo-APDH "Defensa y reivindicación de Tierras Indígenas" (1996): *Informe final*, Neuquén.
- Valdez, Cristina; Alejandra Rodríguez de Anca, Jorgelina Villarreal y Ana Alves (2014): "Maestros mapuce en escuelas públicas insertas en lofce: historia, tensiones y desafíos", en Ana C. Hecht y Mariana A. Schmidt (comps.), *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe. Regulaciones, experiencias y desafíos*, Buenos Aires, Noveduc.
- Valverde, Sebastián (2015): "El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de Norpatagonia, Argentina", *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, XL (1), enero-junio.
- Vezub, Julio Esteban (2009): *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*, Buenos Aires, Prometeo.



Pueblos indígenas en la Argentina

**El pueblo mapuce
en Neuquén: ancestralidad,
vigencia y proyección**